Catolicismo y Formación del Estado Nacional en la Península Ibérica, América Latina e Italia, Siglos XIX-XX

Coordinadores
Franco Savarino
Yves Solis

PROA

CATOLICISMO Y FORMACIÓN DEL ESTADO NACIONAL EN LA PENÍNSULA IBÉRICA, AMÉRICA LATINA E ITALIA, SIGLOS XIX-XX

Estudios e investigaciones

PROA

Catolicismo y formación del Estado nacional en la Península Ibérica, América Latina e Italia, siglos XIX-XX

Franco Savarino
Yves Solis
Coordinadores

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

BX1428

C38

Catolicismo y formación del estado nacional en la Península Ibérica, América Latina e Italia, siglo XIX-XX / coordinadores Franco Savarino, Yves Solis. -- México : INAH : ENAH : Mil libros Editorial, 2017.

305 p. ; 28 cm.

ISBN 978-607-484-963-9 (INAH)

ISBN 978-607-97209-3-3 (Mil Libros Editorial)

1. Iglesia y Estado 2. Iglesia - Historia - Siglo XIX 3. Iglesia - Historia - Siglo XX I. Savarino Roggero, Franco, coord. II. Solis, Yves, coord.

Idioma: spa

Primera edición: 2017

Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Franco Savarino e Yves Solis, coordinadores /
D. R. © 2017 de la presente edición
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, colonia Roma; 06700 Ciudad de México
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx
del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la
Secretaría de Cultura

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, Tlalpan; 14030 Ciudad de México

© Guadalupe Graciela Chávez Olvera. Mil Libros Editorial.
Ticomán 53, Col. Tepeyac Insurgentes
Gustavo A. Madero 07020 Ciudad de México
millibroseditorial@gmail.com

ISBN: 978-607-484-963-9 (INAH)
ISBN: 978-607-97209-3-3 Guadalupe Graciela Chávez Olvera. Mil Libros Editorial.

Hecho en México
Printed in Mexico

Índice

9 Introducción

15 Iglesia y construcción del Estado nacional: México e Italia (1861-1931)
Franco Savarino

35 Lo laico y lo religioso en Iberoamérica en los siglos XIX y XX:
la disputa por la educación entre el Estado y la Iglesia católica
Carlos Henrique de Carvalho

55 La Iglesia católica mexicana frente al Estado liberal (1867-1876)
Guadalupe C. Gómez-Aguado de Alba

89 Entre México y Roma: la consolidación de un proyecto de educación
clerical a fines del siglo XIX
Cecilia Adriana Bautista García

111 ¿"República del corazón de Jesús" o Estado laico?: dos proyectos rivales
de construcción nacional durante la Revolución liberal ecuatoriana
(1895-1912)
Alexis Medina

129 Catolicismo político en la ciudad de Buenos Aires a comienzos del
siglo XX: entre la secularización política y las sombras del clericalismo
político, 1900-1919
Martín O. Castro

157 La búsqueda del *modus vivendi* Real y la pacificación del México posrevolucionario
Yves Solis

195 Proyecto educativo en México. Entre el enfrentamiento y la simulación
Laura Alarcón Menchaca

221 "Los hombres cristianos tenemos sobre la tierra dos madres comunes muy beneméritas: la patria y la Iglesia". La palabra como mediación
María Cecilia Guerra Orozco

241 Al triunfo liberal, una medida educativa polémica: la exclusión de la enseñanza religiosa en las escuelas primarias de México. Debate también suscitado en Puebla
Estela Munguía Escamilla

257 Los partidos cristianos en Europa
Selvino Antonio Malfatti

279 Bibliografía general

Introducción

El proceso de formación del moderno Estado nacional, que asume formas liberales desde las primeras décadas del siglo XIX, supone un desafío para la Iglesia católica. Ésta ve reducirse sus espacios en el campo de la educación (escuelas), la asistencia sanitaria (hospitales) y la administración civil (registro de población, panteones, etc.) y enfrenta además un fuerte ataque ideológico desde el liberalismo con rasgos anticlericales. Este desarrollo generó conflictos entre el Estado y la Iglesia católica, que fueron particularmente intensos en Italia, Francia, la Península Ibérica y América Latina. El enfrentamiento tenía características distintas en los diversos países y según el periodo histórico, pero sus rasgos comunes fueron las manifestaciones opuestas de clericalismo y anticlericalismo, intransigencia del Estado o de la Iglesia, laicismo y confesionalismo.

Este libro es producto de dos procesos complementarios. El primero fue la fundación de un seminario de investigación colectivo "Iglesia, Estado y sociedad civil, siglos XIX y XX" organizado desde 2008 por el Instituto Tecnológico de Monterrey, campus Santa Fe, y la Universidad Iberoamericana,

Ciudad de México, para reunir un grupo de investigadores expertos y jóvenes investigadores y estudiantes de doctorado que proponían poner en perspectiva tanto la evolución interna de la Iglesia católica desde la promulgación de la Independencia como promover una reflexión de corte más historiográfico y teórico aprovechando la consulta de documentos novedosos, resultado de la apertura reciente de varios acervos eclesiásticos en América Latina y en otras partes del mundo, en particular la Santa Sede.

El segundo proceso que permitió la generación de esta obra colectiva fue la organización por parte de tres miembros del seminario de una mesa de trabajo en el XVI Congreso Internacional de AHILA organizado en el Ayuntamiento de San Fernando bajo el auspicio de la Universidad de Cádiz, en San Fernando (Cádiz, España) los días 6-9 de septiembre de 2011, con la temática principal de promover reflexiones sobre "El nacimienato de la libertad en la Península Ibérica y Latinoamérica. Orígenes, evolución y debates". La mesa propuesta, homónima de la propuesta hoy presentada, fue un espacio para reunir a especialistas de ambos lados del Atlántico para plantear esta temática y estimular la discusión desde un ángulo comparativo, para avanzar en el conocimiento sobre el fenómeno.

Es en este sentido, y retomando el artículo fundamental de Marc Bloch "A favor de una historia comparada de las sociedades europeas", que entendemos a la historia comparada, como aquella que permite escoger a dos o más fenómenos que parecen similares y que sin embargo reflejan semejanzas y diferencias que permiten en la medida de lo posible explicar cada uno de los procesos, en su singularidad y universalidad. En este sentido, el eje Sede Apostólica-mundo católico abre la puerta a la historia comparada entre países con gran tradición católica cuyo estudio permite considerar la complejidad de estas relaciones que a simple vista pudieran parecer producto de un proceso causa-efecto pero que en realidad obedecen a una lógica que va más allá de su propia territorialidad.

Mucha tinta ha corrido por las plumas de los historiadores para explicar ideas complejas y no tan fáciles de definir como nación, patria, patriotismo identidad y relación Estado-Iglesia, entre otras. Sobre éstas, en la actualidad, existe una amplia literatura académica y una gran variedad de interpretaciones y definiciones conceptuales. En un intento por contribuir al debate sobre el papel de la Santa Sede y sobre todo de los católicos laicos comprometidos con las políticas y los proyectos nacionales de los siglos XIX y XX tanto en sus

procesos internos como globales es que compartimos las reflexiones logradas en nuestra reunión de Cádiz.

Los estudios comparativos no son nuevos en este aspecto, por la realidad histórica que vivieron los países, en diferentes momentos, es fundamental poder entender la diversidad y complejidad vivida tanto en América Latina como en Europa, dando un especial énfasis a la cuestión italiana (por la presencia y el protagonismo allí de la Santa Sede) pero también a las propuestas de las socio-democracias cristianas en el resto de Europa.

El siglo xix marcó para esas nuevas entidades políticas el momento fundacional y después de las revoluciones o guerras de Independencia, la representación de la patria, rodeada de los símbolos y figuras "novohispanas" y otros de carácter republicano, ayudó a la creación de una visión protonacionalista criolla. En esta conceptualización inicial de la patria, la religión jugó un papel integrador muy importante. En general cuando se habla de cultura occidental, a la que pertenece América Latina, se considera que el cristianismo, en cualquiera de sus formas —protestante o católica—, es su rasgo más sobresaliente, a pesar de que, como en el caso mexicano, sea muy complejo asumir esta herencia.

Con la secularización paulatina a partir del siglo xviii, impulsada por la Ilustración y el avance de la modernidad, los países católicos europeos empezaron a manifestarse en favor del laicismo, proceso que continuó en el siglo xix con la formación de los nuevos estados independientes, en los cuales se dieron luchas entre Iglesia y Estado. En los países latinos de Europa y de América, donde estas dos potestades habían permanecido unidas, a la larga surgirían de estas diferencias los dos grupos que intentarían implantar su proyecto de nación: liberales y conservadores —dentro de estos últimos quedarán insertos los católicos—, sin reconocer la diversidad del mundo católico ni su propio dinamismo. Como grupo siempre presente, fuerte sin duda, permaneció la idea de que los países latinoamericanos, como Italia, eran naciones católicas, de manera que se llegó a confundir la religión con la patria y atribuir a los enemigos del catolicismo, como protestantes, masones y comunistas, todas sus calamidades,[1] así como los anticlericales llegaron a ver en la Iglesia el origen de los males del Estado.

1. Valentina Torres Septién. El miedo de los católicos mexicanos a un demonio con cola y cuernos: el comunismo entre 1950 y 1980, en *Una historia de los usos del miedo*, Pilar Gonzalbo *et al.* (eds.). El Colegio de México/Universidad Iberoamericana. México. 2009: 311-327.

Desde hace algunos años, la producción académica sobre el catolicismo y la diversidad de los fieles, jerarcas, sacerdotes y laicos ha ido en aumento. Numerosos estudios novedosos han sido publicados sobre diferentes temáticas: como el papel de la mujer, el activismo laboral, la participación política de los católicos, las apariciones marianas, las peregrinaciones, la religiosidad popular, etc. Sin embargo, la mayoría de esos estudios se han enfocado principalmente en la lógica local o regional del catolicismo y han sido limitados a las fronteras nacionales de cada uno de los territorios objetos de estudio. Es necesario, pues, promover estudios que permitan mostrar de manera más clara y precisa las interacciones de los movimientos católicos en América Latina, Europa, Estados Unidos o en Asia y buscar nuevas líneas de investigación transnacionales que permitan la reconstrucción de una historia comparada, que posibilite entender uno de los contextos clave de la época moderna. En este caso, el enfoque de este libro está en las diferentes propuestas de nación promovidas o no desde la sede apostólica, pero realizadas por católicos, tomando en cuenta los contextos particulares y también las resonancias de cada caso para el mundo católico en su conjunto.

Hasta el momento tres perspectivas han abordado el tema. *a)* La primera, y más generalizada, está constituida por las obras que retoman las memorias críticas o apologéticas de miembros de la Iglesia y analizan la historia desde la óptica de los seglares, quienes participaron en estos movimientos. *b)* La segunda es un análisis de los archivos con una finalidad "política" o ideológica, que más que un análisis busca usar los documentos para promover un visión histórica que confirme tanto al escritor como al lector sus ideas o prejuicios. *c)* El último es el uso científico de los archivos, diferenciando a su vez dos propuestas, una mostrando la continuidad de las políticas en un mundo transatlántico, y la otra mostrando las rupturas y peculiaridades, ambas gracias a un estudio comparativo.

Por lo general, los estudios han atendido los contenidos meramente políticos e institucionales pero no han evaluado sus contenidos refiriéndolos a otros estudios sobre la historia social, al carecer del acceso a los archivos diplomáticos. Sin embargo, cabe aclarar que las reflexiones teóricas, como lo hemos visto, han avanzado y por ello conviene volver a tratar esos temas desde las discusiones más actuales con la oportunidad que provee la apertura de nuevos fondos documentales que tratan la temática, incluyendo el Archivo Secreto Vaticano así como los archivos de cada Estado.

A lo largo del siglo xx, la historiografía que se refiere en la historia del catolicismo padeció de luchas ideológicas que dominaban la sociedad civil respecto de la definición del espacio político y social en el cual la Iglesia debía insertarse. En particular, los trabajos relativos a este tema pusieron el énfasis en el conflicto Iglesia-Estado sin verdaderamente dar cuenta de las aportaciones de la institución eclesiástica como actor social. Asimismo, mientras que las historiografías europeas o norteamericanas contribuyeron a la elaboración de una historia cultural del catolicismo gracias a los avances de la antropología religiosa contemporánea, en México este campo fue abandonado en provecho de una historia política caracterizada por las dificultades de neutralidad científica. A partir de los años de 1970, algunas investigaciones aportaron elementos importantes para comprender la historia compleja de la Iglesia durante los siglos xix y xx. No obstante, este tipo de análisis quedó mucho tiempo marginado con respecto a los numerosos huecos en este dominio. Este libro se propone abrir un nuevo debate sobre esos temas y compartir con el lector parte de las interesantes discusiones que sobre esta cuestión se fueron dando durante la reunión de Cádiz en septiembre de 2011.

Franco Savarino
Yves Solis
Ciudad de México, 2012

Iglesia y construcción del Estado nacional: México e Italia (1861-1931)

Franco Savarino
Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

INTRODUCCIÓN

La transición del siglo xix al xx, y las primeras décadas de éste, es marcada en diversos países por conflictos entre los Estados y la Iglesia católica. Entre otras razones, esto se debe a las necesidades estructurales de los modernos Estados nacionales de ampliar y profundizar su impacto y funciones en la gestión de la sociedad, particularmente en el campo educativo y en la organización de la sociedad civil, implicando la consolidación y promoción de una identidad colectiva de tipo nacional. Esto conllevaba necesariamente un enfrentamiento con la Iglesia católica, la que durante siglos, tradicionalmente, se había hecho cargo de educar y organizar al pueblo (mediante escuelas, seminarios, cofradías, asociaciones católicas, etc.) y había sido promotora y defensora de una identidad religiosa católica superior a toda identidad étnico-cultural particular. Este enfrentamiento (que puede mantenerse en un nivel de fricción o desbordar en un conflicto abierto) forma parte de un proceso más amplio de secularización que proviene del

siglo xvi y se intensifica a mediados del xviii, acelerándose aún más durante el xix, cuando se extiende y se vuelve un paradigma para la formación del Estado nacional.[1]

En la segunda mitad del siglo xix se libran en diversos países intensas batallas por la definición de un Estado laico y un concepto de nación que sí incluya los rasgos identitarios de la religión tradicional del pueblo (los españoles, portugueses, franceses, italianos, mexicanos, etc., son, históricamente, "pueblos católicos"), pero tiene que modificarse de acuerdo con una noción de ciudadanía que —en el marco de las ideas liberales predominantes— tiene que ser abierta a la pluralidad y la libertad de creencias. La resistencia de la Iglesia a aceptar estas condiciones genera en diversos países fuertes respuestas anticlericales por parte del Estado, la masonería, algunos intelectuales y las organizaciones radicales, anarquistas y socialistas. La transición al siglo xx no lleva a un apaciguamiento, más bien se radicalizan ciertas tendencias y el conflicto desborda al producirse la Primera Guerra Mundial (definida como una *inutile strage* por el papa) y una secuela de guerras civiles y revoluciones en Europa, además de la Revolución mexicana del otro lado del océano.

Finalmente, la formación de regímenes autoritarios y totalitarios de corte nacionalista y socialista suponen una fuerte competencia para la socialización y la educación de los cristianos. Les tocará a dos papas, Benedicto XV (1914-1922) y Pío XI (1922-1939), lidiar con los mayores desafíos para la Iglesia en tiempos de incertidumbre.

Aquí exploraré la situación de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado nacional en dos países emblemáticos de la época: México e Italia. No es mi propósito presentar un resumen completo de los acontecimientos, ya que la bibliografía disponible es ya bastante amplia, más bien apuntaré a la reflexión comparativa entre los dos países en la línea de los problemas relacionados con la religión católica y el Estado nacional, las relaciones institucionales entre el Estado y la Iglesia y el choque-encuentro de ideologías y religiones: nacionalismo y socialismo nacional de un lado, y catolicismo del otro.[2] El marco

1. Hans Kohn. *Historia del nacionalismo.* Fondo de Cultura Económica. México. 1949 [1944]; Anthony Smith. *La identidad nacional*. Trama Editorial. México. 1997 [1991].

2. Una reflexión y análisis previo sobre este tema se encuentra en Franco Savarino. El fascismo y la Iglesia. Reflexiones desde la experiencia italiana, en *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México,* Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.). *Siglo xx*. El Colegio de Chihuahua-ahcalc. México. 2006: 11-30; y en Franco Savarino. El anticlericalismo mexicano:

temporal abarca las últimas décadas del siglo xix como antecedentes, y las primeras décadas del xx como foco principal de análisis, culminando alrededor de 1929-1931, con los "Arreglos" mexicanos y los Pactos Lateranenses en Italia. Es en este periodo cuando el proceso de definición del Estado nacional en ambos países sufre un cambio y aceleración, debido a los dramáticos acontecimientos de la Primera Guerra Mundial, la revolución nacional y la formación de regímenes autoritarios que asumen la tarea de implementar desde arriba un nuevo proyecto de nación.

ITALIA: DE LA MONARQUÍA LIBERAL A LA GUERRA MUNDIAL

Los sucesos que llevan a la formación del Estado nacional en Italia son conocidos. El movimiento de unificación nacional que lleva el nombre de Risorgimento llevó a la formación del primer Estado italiano unitario en 1861, enfrentando una tenaz resistencia por parte de la Iglesia. Ésta se opuso a las leyes de secularización implementadas por varios estados italianos en la primera mitad del siglo xix (especialmente las de Piamonte), veía con recelo la presencia de elementos radicales y masónicos entre las filas de los patriotas —como los *carbonari*, Mazzini y Garibaldi—, desconfiaba del lenguaje subversivo de éstos y temía por la suerte del Estado pontificio, objetivo final del movimiento nacionalista. La revolución de 1848 y la ocupación de Roma en 1849 por parte de los insurgentes republicanos (que obligó al papa a huir de la ciudad) fueron la señal para un giro más conservador de la Iglesia en su actitud hacia Italia, que perduró durante todo el pontificado de Pío IX.

Los eventos del Risorgimento fueron la causa de una profunda división entre liberales y católicos alrededor de la nueva nación que se estaba formando. En este periodo:

> […] se crea así entre los italianos un surco que durará hasta la primera guerra mundial. Del lado liberal […] se considera como un "mal italiano", sospechoso de conspirar para disolver la unificación nacional, al católico ortodoxo que "se siente

una visión desde Italia, en *El anticlericalismo en México*, Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.). Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados/itesm. México. 2008: 535-569.

siempre con el Papa". De la parte católica se vislumbra el veneno antirreligioso dondequiera se encuentre la huella liberal.[3]

Justo es decir que los católicos propusieron una versión propia de Risorgimento compatible con la presencia y el significado histórico particular de la Iglesia católica en Italia. Al lado de los laicos Giuseppe Mazzini y Camillo Benso (Cavour), destacaron los católicos Vincenzo Gioberti y Antonio Rosmini, autores de importantes reflexiones e iniciativas que favorecían la unidad nacional, imaginada como un Estado confederado en el cual confluirían las realidades políticas y culturales existentes (una solución que no era ni la revolucionaria de Mazzini ni la anexionista de Cavour). Los proyectos católicos fueron etiquetados por la literatura laica en términos despectivos como "neogüelfos", evocando al partido güelfo de la Edad Media y dando por sentado que eran a la vez utópicos y retrógrados. Sin embargo, éstos suscitaron en su momento muchas simpatías y expectativas, ya que partían de las realidades culturales y sociales (además de políticas) existentes, respetando el atávico particularismo de la región itálica.

La unificación italiana, al final, fue realizada en 1861 con la estrategia y los ejércitos de Piamonte, llevándose a cabo de manera elitista y autoritaria, y dando origen a una monarquía liberal con estas mismas características, y francamente hostil hacia la Iglesia. En la oposición a la unificación piamontesa y a la monarquía de Saboya, sin embargo, la Iglesia no estaba sola. Especialmente en el sur hubo resistencia popular a la invasión de los norteños, al saqueo económico y a la exacción fiscal. Estos motivos fueron más fuertes que la defensa del catolicismo tradicional ante el laicismo importado desde el norte, pero la Iglesia fue un punto de referencia, junto con la monarquía borbónica derrotada.

La ocupación de Roma por parte de las tropas italianas en 1870 —paso necesario para completar la unificación de la península itálica— aumentó el rechazo eclesiástico y católico al Estado italiano, simbolizado en el *non-expedit* y el rechazo de la Ley de Garantías. La Iglesia sentaba así los fundamentos de una *Questione Romana* destinada a pesar sobre la vida del joven Estado nacional

3. Arturo Carlo Jemolo. *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*. Einaudi. Turín. 1981 [1955]: 4.

hasta el siglo venidero.[4] La culminación violenta del Risorgimento, en general, venía a confirmar el carácter anticlerical de éste y del joven Estado italiano bajo la Corona de la dinastía Saboya. Para un gran número de católicos este nuevo Estado era ilegítimo y sacrílego, y siendo los italianos en su enorme mayoría católicos, se creaba una distancia insalvable entre el llamado "País legal" y el "País real".[5]

Las dificultades de la Iglesia en Italia después de 1870 fue un asunto de importancia fundamental para todo el mundo católico. Hay que recordar que la Curia Romana era entonces casi completamente italiana en su composición. Por consiguiente, Italia influía considerablemente en las actitudes y la orientación política de la Santa Sede. Además la oposición entre el Estado y la Iglesia en Italia tuvo importantes consecuencias para la historia intelectual, pues durante el cuarto de siglo que duró el conflicto (1850-1875) y aun después, hasta el arreglo definitivo de 1929, "Italia fue una verdadera fábrica de ideas alrededor de las relaciones entre religión y política, catolicismo y libertad, Iglesia y Estado, el lugar donde se forjaban modelos teóricos sobre las relaciones entre los dos poderes".[6]

La salida de esta situación tensa y complicada fue lenta y por etapas, entre finales del siglo y comienzos del xx. Estimulada por la encíclica *Rerum Novarum* la sociedad católica comenzó a movilizarse y expandió su radio de acción entre los gremios laborales, en la educación y entre los jóvenes. La Acción Católica comenzó a operar en 1905 extendiendo su trabajo de apostolado. La prohibición a los católicos de participar en la política nacional fue suavizada y la presión del Vaticano sobre el Estado "usurpador" se redujo (aunque los papas siguieron firmes en resolver la pendencia de 1870). Lo que despejó el camino hacia una solución fue una serie de acontecimientos ocurridos entre 1913 y 1921: primero, fueron las elecciones con sufragio ampliado de 1913, donde el apoyo eclesiástico se tornaba fundamental para evitar el temible avance del socialismo; segundo, la Primera Guerra Mundial, que reclamaba el apoyo activo de la Iglesia italiana en el esfuerzo bélico nacional (y ponía al papado

4. Franco Savarino y Andrea Mutolo. *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia (1913-1943*). imdosoc-icte. México. 2007: 17-31.

5. Sobre la relación entre Iglesia católica y Risorgimento véase Giovanni Sale. *L'Unità d'Italia e la Santa Sede, Milano*. Jaca Book. 2010.

6. Arturo Carlo Jemolo. *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*. Einaudi. Turín. 1981 [1955]: 25-26.

pacifista de Benedicto XV en una situación difícil) y, tercero, el desbordamiento político de la posguerra, con el ingreso en las elecciones de un fuerte partido católico de masas, frente a un partido socialista belicoso también atractivo para las masas y a fuerzas liberales retraídas y disminuidas. Al finalizar la guerra, la Iglesia italiana se encontraba en mejores posiciones ante el Estado nacional que en el siglo anterior. Sobre todo el movimiento nacionalista italiano, agrupado alrededor de la Associazione Nazionalista Italiana, había dejado atrás el anticlericalismo y consideraba ya a la Iglesia y al catolicismo como elementos de fuerza de la nación.[7]

La guerra mundial que estalló en 1914 trastornó el panorama político y obligó a todas las fuerzas políticas presentes a cambiar sus planes y estrategias. El movimiento del Interventismo (intervencionismo) que propició la entrada de Italia en la guerra en mayo de 1915, rompió las divisiones y acercó a los viejos enemigos en nombre de la unidad patriótica. Las masas católicas, antes pacifistas, se sumaron al esfuerzo bélico de la madre patria. Catolicismo y nacionalismo, que ya se habían acercado antes de la guerra, encontraban aquí un maridaje destinado a producir importantes consecuencias, entre éstas la caducidad de las tradicionales acusaciones liberales de antipatriotismo dirigidas al mundo católico italiano, mientras cobraba fuerza un nacionalismo católico con referentes históricos y mitos propios.[8] También la Santa Sede, que se esforzó por mantenerse neutral en un país beligerante y embriagado de nacionalismo, tuvo que replantear sus estrategias y objetivos, apuntando a solucionar rápidamente la "cuestión romana" y enfocándose en la obtención de la soberanía.[9]

En la inmediata posguerra las elecciones generales de 1919 precipitaron el cambio político, debido a la irrupción de dos partidos de masas en la contienda: el Partido Socialista y el recién estrenado Partido Popular (católico democrático). Entre los dos, al finalizar el proceso electoral, sumaban 256 diputados electos sobre un total de 508, es decir, la mitad del Parlamento italiano. Con estas cifras, no era ya posible la formación de ningún gobierno sin el apoyo o

7. Raffaele Molinelli. *Per una storia del nazionalismo italiano.* Argalìa Editore. Urbino. 1966: 131-172.

8. Emilio Gentile. *La Grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*. Laterza. Roma-Bari. 2006: 136-143.

9. Roberto Pertici. *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984).* Il Mulino. Bolonia. 2009: 41-97.

la abstención de uno de los dos partidos. La era del liberalismo decimonónico había llegado a su fin.

La contienda electoral de 1919, además, se lleva a cabo en un periodo sumamente difícil y agitado: crisis económica, desempleo, el problema de los excombatientes, agitación obrera (durante el llamado "bienio rojo" de 1919-1920 se llegó a la ocupación de las fábricas), debilidad diplomática (se denunció la "victoria mutilada" por lo poco que había ganado Italia en la guerra) e incidentes internacionales (la ocupación de Fiume por parte de D'Annunzio). Los socialistas, mirando al ejemplo de Rusia, amenazaban con desatar una revolución bolchevique y el Estado liberal se veía, día tras día, más impotente e incapaz de controlar la situación y mantener el orden.[10] Para 1919, en suma, la situación se presentaba incierta y preocupante para la Iglesia y para el mundo católico italiano, enfrentando una coyuntura adversa y llena de peligros.

MÉXICO: DE LA REPÚBLICA LIBERAL A LA REVOLUCIÓN

En México se presenta una situación diferente. Aquí la secularización del Estado no solamente se lleva a cabo y no tanto con un reformismo "ilustrado" desde arriba, sino a través de una guerra civil, de donde sale victorioso en 1861 (año en que termina la Guerra de Reforma) un "partido liberal" con tendencias francamente anticlericales. La Iglesia no se opone a la construcción del Estado nacional, por el contrario, ve en el nacionalismo mexicano, en su versión católica, un medio de arraigo y de afirmación y un dique para defender el país de la presión de los protestantes anglosajones del norte. Se opone al nacionalismo liberal porque quiere mantener su presencia hegemónica en la sociedad y conservar sus bienes. El fracaso de Maximiliano (en dos sentidos: revelación del carácter liberal del Imperio y derrota militar del "partido conservador") y la restauración de una república vuelta aún más anticlerical, le quitan a la Iglesia las esperanzas de restaurar su predominio. Paulatinamente la Iglesia se resigna, volviéndose menos peligrosa para el proyecto nacional liberal. Se implementan las Leyes de Reforma y la Iglesia pierde posiciones en la sociedad, además de conventos y templos en áreas urbanas que en muchos casos son destruidos.

10. Giuseppe Maranini. *Historia del poder en Italia*. unam. México. 1985 [1967]: 277-298.

Será Porfirio Díaz quien, durante su larga dictadura de "orden y progreso", logrará reconciliar a la Iglesia con Estado. Posteriormente Díaz será criticado por su apertura excesiva a la Iglesia, pero, a finales del siglo XIX, fue evidente que un país católico volcado hacia el crecimiento económico no podía darse el lujo de seguir en pie de lucha contra el clero y menos declararse anticristiano, especialmente si la Iglesia mexicana no daba ya señales de representar una amenaza para el Estado nacional. Con Porfirio Díaz el clero mantuvo una relación notoriamente cordial. El régimen incluso le encargó a la Iglesia colaborar en la obra de modernizar al país, especialmente en el campo educativo, y dio su visto bueno para la evangelización de los campesinos y grupos indígenas marginales. En Yucatán, por ejemplo, el sometimiento de los grupos mayas independientes del este peninsular fue llevado a cabo con la ayuda de sacerdotes que seguían a las tropas y a los funcionarios del gobierno.[11] En el norte, los misioneros se dedicaron activamente a la evangelización entre los indios yaqui y tarahumara.[12] También en México la *Rerum Novarum* alentó la formación de gremios laborales y asociaciones católicas en todo el territorio de la república. Se celebraron congresos católicos, aumentó la participación de los prelados en actos públicos, se construyeron nuevos templos y floreció la prensa católica.[13]

En la primera década del siglo XX, "México llegó a sentirse de nuevo un país católico",[14] después de décadas de riguroso laicismo liberal expresado en las Leyes de Reforma. La Iglesia podía darse casi por satisfecha, pues había recobrado fuerza y espacios, y estaba de hecho integrada a un proyecto nacional. Quedaban pendientes sin embargo dos elementos problemáticos: el mantenimiento de la legislación anticlerical y la radicalización de algunas minorías liberales, masónicas, anarquistas y socialistas que criticaban el "excesivo" peso que estaba ocupando la Iglesia en el país. El abierto compromiso de la Iglesia católica con la dictadura desarrollista de Díaz implicaba que, cuando

11. Franco Savarino. *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*. INEHRM. México. 1997: 189-216.

12. Massimo De Giuseppe. *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e popoli indigeni*. Morcelliana. Brescia. 2007: 75-96.

13. Manuel Ceballos Ramírez. *Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. El Colegio de México. México. 1991.

14. Mariano Cuevas. *Historia de la Iglesia en México*, t. V. Porrúa. México. 1992: 420.

el régimen entrara en crisis, se generarían problemas que, para 1910, eran aún difíciles de anticipar.

La revolución maderista, iniciada como una revolución política para traer una "democracia" efectiva al país, abre inicialmente nuevos espacios para el mundo católico. Florece el sindicalismo católico y se forma por primera vez un partido político de inspiración religiosa: el Partido Católico Nacional (1911), que compite con éxito en las elecciones. Sin embargo, la situación se precipita entre 1912 y 1913. La pérdida de prestigio y la frustración por el gobierno de Madero lleva al cuartelazo de 1913, a la muerte violenta del presidente y a la instauración de la dictadura militar de Victoriano Huerta. El régimen huertista durante su breve vida obtuvo el apoyo, entre otros, de diversos sectores católicos y de una parte de la jerarquía eclesiástica, pues lo consideraban aceptable después del desorden y la ineficiencia maderista anterior. En general, Huerta, a pesar del modo violento e ilegítimo de su escalada al poder, obtuvo inicialmente consensos amplios, no sólo de católicos y exporfiristas, ya que no representaba una mera vuelta al "antiguo régimen", sino un régimen autoritario de tipo novedoso. Nacionalista, Huerta enfrentó una invasión norteamericana en 1914, que llevó a la ocupación del puerto de Veracruz. Gracias también al apoyo estadounidense, la rebelión "constitucionalista" de Venustiano Carranza en el norte, unida a la zapatista en el sur, atacó con éxito al ejército federal huertista y lo derrotó a mediados de 1914.

La nueva oleada revolucionaria no traía buenas nuevas para la Iglesia. Los ataques a prelados e iglesias perpetrados por las tropas carrancistas anunciaban el carácter anticlerical de este movimiento. Los constitucionalistas acusaban a la Iglesia y al Partido Católico Nacional de haber apoyado a Huerta y de ser bastiones del viejo régimen porfirista. El nacionalismo que expresaban volvía a las fuentes anticlericales del nacionalismo liberal decimonónico, con el ánimo no solamente de restaurar una república laica, sino construir un nuevo Estado comprometido en lo social y, por lo tanto, resuelto a disminuir la influencia eclesiástica entre el pueblo mexicano. La nueva Constitución de 1917 fue redactada con este espíritu, y sentó las bases para la acción posterior del Estado nacional mexicano surgido del proceso revolucionario. Hacia 1919-1920, cuando Carranza es derrotado y muerto en la rebelión de Agua Prieta, a pesar de que el nuevo gobernante del país, Álvaro Obregón, se mostrara pragmático y relativamente tolerante (como lo era Carranza), todavía no hay señales a la vista

de una reconciliación efectiva del Estado con la Iglesia.[15] El anticlericalismo sigue latente y en 1924 es expulsado el delegado apostólico, por sus actividades organizativas y el temor que suscitaba como referente político.[16]

LA ENCRUCIJADA DE 1919 Y LAS REVOLUCIONES NACIONALES

Tanto en Italia como en México el año de 1919 marcó una transición histórica durante la cual se experimentan cambios repentinos que replantean radicalmente las relaciones entre el Estado liberal decimonónico y la Iglesia católica. La Revolución nacional en México y la Primera Guerra Mundial en Italia son acontecimientos de magnitud descomunal que obligan a ambos actores, el Estado y la Iglesia, a revisar sus posiciones, además de que suponen un cambio tanto entre las fuerzas católicas así como entre los movimientos nacionalistas. Sin embargo, en los dos países se experimentan rutas diferentes: una que llevará al enfrentamiento y a la guerra civil, y la otra que llevará a la conciliación y, en cierta medida, a una colaboración. ¿De qué manera y por qué se llega a una situación tan opuesta en las dos naciones católicas?

Las relaciones de fuerza y la coyuntura son dos elementos clave para entender lo que ocurre en estos años. En Italia la Iglesia tiene un papel mayor por su infraestructura más "pesada": más obispos, más sacerdotes, más seminarios, más templos, más instituciones y organizaciones con impacto social, además de la presencia física de la Curia Romana y del papa en Roma. En México la Iglesia —derrotada y debilitada en los conflictos del siglo XIX— no tiene una fuerza comparable. Como resultado, la Iglesia italiana es un adversario mucho más difícil de enfrentar por parte del Estado. No hay que olvidar además que el papado es parte de la historia de Italia desde los primeros siglos del cristianismo y que el papa había sido un "príncipe" italiano en el Renacimiento. La Iglesia católica era sí universal pero tenía un carácter *italiano* característico que

15. José Miguel Romero de Solís. *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. El Colegio de Michoacán/IMDOSOC/Archivo Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima. México. 2006: 165-328.

16. Franco Savarino. Ecos de un drama distante. Las reacciones italianas al anticlericalismo revolucionarios mexicano (1914-1924), *Iglesia y revolución. V Jornada Académica: Iglesia y Revolución*, Manuel Ceballos Ramírez (comp.). CEM/IMDOSOC. México. 2012: 48-60.

se percibe hasta hoy. Fue más difícil aquí considerarla una entidad "extranjera" antinacional, como ocurre en ciertos momentos en México.

Los motivos coyunturales son también importantes. En Italia la crisis de las élites y del sistema político liberal decimonónico se manifiesta de una forma diferente que en México, porque existe una movilización organizada de las masas proletarias y de las clases medias (que son más extensas proporcionalmente) en dos grandes partidos: el Partido Socialista (marxista, fundado en 1892) y el Partido Popular (católico, fundado en 1919). Estos dos partidos, como ya mencioné antes, "invaden" el espacio político en las elecciones de 1919, causando un verdadero terremoto estructural. Tanto el Estado liberal como la Iglesia se ven obligados a enfrentar la nueva situación. Los socialistas se tornan peligrosos porque —con el ejemplo de Rusia— buscan una solución revolucionaria a sus ambiciones políticas. Los católicos preocupan a las viejas fuerzas laicas liberales y, a la vez, a la Iglesia, que observa el crecimiento de una organización que no puede controlar.

Los socialistas —apuntando a una solución revolucionaria— desconfían de los métodos parlamentarios. Los católicos, por su lado, muestran dificultades para formar una mayoría y expresar un liderazgo a la altura de la situación. El rechazo de los líderes políticos católicos para formar un nuevo gobierno, junto con la difusa desconfianza mutua entre católicos y socialistas, impide que la vida política se encamine a la estabilización. La Santa Sede le niega su apoyo al Partido Popular de Don Luigi Sturzo, por considerarlo demasiado independiente, tibio en su carácter católico y contaminado con las ideas democráticas, y también porque el nuevo papa Pío XI (electo en Cónclave en 1922) tiene una visión clerical y centralista de la acción de la Iglesia en la sociedad.[17]

En este momento, no hay condiciones políticas para reanudar los contactos con el Estado italiano para negociar la solución de la "cuestión romana", porque los socialistas son netamente anticlericales, los liberales siguen teniendo sus prejuicios anticlericales y los católicos "populares" no están dispuestos a seguir obedientes a la política del Vaticano.

Lo que rompe finalmente este esquema es la irrupción en la lucha de una nueva fuerza política: el *fascismo*. Éste es inicialmente (1919) una formación de la izquierda radical intervencionista, vinculada al sindicalismo revolucionario

17. Sobre Pío XI véase Emma Fattorini. *Pío XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*. Einaudi. Torino. 2007.

de matriz soreliana.[18] Sus programas son anticlericales y reflejan los componentes socialistas, republicanos, sindicalistas y futuristas que contiene, junto con el anticlericalismo de su jefe, Benito Mussolini, quien se declara abiertamente ateo. Desde 1920, el nuevo movimiento *fascista* —vertebrado en la masa de los excombatientes— contribuye a la escalada de la violencia política con métodos y estrategias militares sacadas de la experiencia de la guerra. Las "escuadras de acción" formadas por los "camisas negras" (núcleos paramilitares fascistas) libran una lucha enfurecida contra todas las organizaciones que consideran "antinacionales", incluso las católicas.[19]

Para la Iglesia el nuevo movimiento se torna interesante en 1921, cuando —convertidos los *Fasci di combattimento* en el Partido Fascista— el fascismo inicia una evolución hacia el centro político al incorporar elementos "de derecha" menos anticlericales. Sobre todo, Mussolini expresa públicamente su disponibilidad hacia la Iglesia, con tal de que ésta abandone al Partido Popular y no prohíba a los católicos alistarse con los fascistas. Agitando el espectro del bolchevismo (y más aún, de una temible alianza socialista-católica) y tendiendo la mano directamente a la jerarquía eclesiástica, logra atraer consensos moderados y "de orden" a su partido radical revolucionario. La "marcha sobre Roma" del 28 de octubre de 1922 culmina con un desfile espectacular de camisas negras en la capital del Reino. Acto seguido, Mussolini, con la aprobación del rey Víctor Manuel, forma un nuevo gobierno junto con fuerzas liberales y católicas. Las elecciones de 1924 confirmarán el liderazgo parlamentario del jefe del Partido Fascista, ahora convertido en Primer Ministro del Reino.

La política de Mussolini hacia la Iglesia fue pragmática y, a la vez, osada, barrió con los viejos tabúes anticlericales de la época liberal, puso en la mesa la "cuestión romana" y enfrentó directamente el problema de la exclusión del catolicismo y la Iglesia de la vida nacional, rebasando ampliamente a la vieja estrategia gradualista de la élite liberal. Con esta política de incorporación, las

18. Zeev Sternhell, Mario Sznajder y Maia Asheri. *El nacimiento de la ideología fascista.* Siglo Veintiuno Editores. Madrid. 1994.

19. Véase Giovanni Sale. *La Chiesa di Mussolini. I rapporti tra Fascismo e religione*. Rizzoli. Milano. 2011. A pesar de que algunos historiadores católicos, como Giovanni Sale y Emma Fattorini, se han esforzado en matizar la inclinación del Vaticano hacia Mussolini, la información del Archivo Secreto Vaticano, y de otras fuentes, confirma que la Santa Sede siguió un itinerario coherente hacia la negociación y el acomodamiento con el régimen fascista.

masas católicas no se sentirían más extrañas a la nación italiana y el Estado nacional ganaría en legitimidad y seguridad ante su historia y su pueblo.[20]

En lo que respecta a la legitimidad histórica, la relación positiva con la Iglesia proporcionaba una convergencia entre la dimensión laica y la eclesiástica, pues el fascismo se presentaba, a la vez, como la fuerza que cumplía cabalmente con las metas nacionales del Risorgimento, y que restituía a la Iglesia su dignidad y su lugar eminente frente al pueblo italiano. La legitimidad obtenida de la Iglesia como institución, fue reforzada con la que proporcionaba la religión misma, pues el fascismo reconocía al catolicismo como un componente histórico vital de la identidad nacional italiana.

Mussolini estaba perfectamente consciente de la relevancia política que tenía esta legitimidad histórica. Sin ella, le habría resultado difícil obtener los consensos de masas que tuvo durante su dictadura. "Para quien se presentaba a los italianos como el hombre de la Providencia […] ayudaba mucho […] la consagración pontificia".[21] El jefe del fascismo reconocía, en pocas palabras, que era imposible emprender un proyecto revolucionario y totalitario en Italia sin el apoyo fundamental de la Iglesia y de la religión, o peor aún, en contra de ellas. Cualquier duda residual que subsistiera entre los militantes fascistas —muchos de ellos anticlericales de hueso colorado— era hecha a un lado con el argumento pragmático de la utilidad de una colaboración y la imposibilidad o costo excesivo de un enfrentamiento. Mussolini aclaró este punto en una artículo publicado (1934) en el periódico francés *Le Figaro*, donde señala la imposibilidad, para el Estado, de librar un combate directo contra la Iglesia, pues ésta siempre "sale victoriosa de los conflictos más encarnizados".[22] Los políticos de la era liberal, aun si pensaban lo mismo, no lograban expresarse con franqueza y actuar pragmáticamente, pues eran inhibidos por la pesada herencia anticlerical y laicista del siglo XIX. Mussolini, en cambio, proveniente de la militancia socialista y del sindicalismo, no tiene ninguna reserva y aplica libremente su *realpolitik*. Es decir, reconoce los límites del poder del Estado frente a la institución religiosa y, por ende, la necesidad de negociar con ésta sobre los ámbitos de competencia en el espacio social.

20. Roberto Vivarelli. *Storia delle origini del fascismo*, vol. II. Il Mulino. Bolonia. 1991: 64-71.

21. Giuseppe Maranini. *Historia del poder en Italia*. UNAM. México. 1985 [1967]: 296.

22. Stato e Chiesa (*Le Figaro*, 18 de diciembre de 1934), en *Opera omnia di Benito Mussolini*, Edoardo Susmel y Duilio Susmel (eds.). La Fenice, t. XXVI. Firenze. 1958: 399-401, véase p. 399.

La Iglesia por su lado, en la persona de Pío XI, ve finalmente aparecer un interlocutor político capaz de abrir espacios de diálogos y tomar decisiones audaces, brindando las oportunidades que ni los liberales ni los católicos democráticos ofrecían. Según Piero Vassallo, "persuadir a Pío XI de confiar la defensa de los derechos de la Iglesia católica a los fascistas en lugar de los democráticos cristianos, fue la intención declarada de Mussolini de superar los prejuicios del liberalismo".[23] En efecto, el improbable acuerdo entre Pío XI y un hombre como Mussolini, revolucionario profesional, ateo declarado, con un pasado de implacable comecuras, se debe, además de las personalidades peculiares de ambos, a un conjunto de circunstancias específicas que contienen a una paradoja histórica. La Iglesia católica no es capaz de negociar el fin de la "cuestión romana" con los gobiernos liberales, logra hacerlo solamente cuando éstos son reemplazados por un régimen dictatorial, que suprime las libertades y apunta a construir un Estado omnipotente, inspirado en valores no cristianos (voluntad de poder, esteticismo, culto al Estado y la nación, belicismo, etc.).

Entre las circunstancias que favorecen este encuentro está, ante todo, el peligro bolchevique. En los años veinte la Iglesia considera que el comunismo ruso es el enemigo número uno del cristianismo en el mundo. El papa Ratti, quien siendo nuncio en Polonia vio avanzar al Ejército Rojo hacia Varsovia en 1920, creía que el peligro del comunismo ateo se cernía sobre Europa como una pesadilla barbárica. Lo que estaba ocurriendo en Italia entre 1919 y 1921 parecía confirmar estos temores. Por ello, un movimiento nuevo como el fascismo, que atacaba violentamente a los rojos impidiéndoles instaurar una república soviética, suscitaba simpatía. Más tarde Mussolini, ya convertido en dictador, explotará hábilmente el miedo recurrente de la Iglesia al comunismo ateo, difundiendo información sobre la persecución anticristiana en la URSS y sobre todo en México, especialmente durante las negociaciones con el Vaticano en 1927-1928.[24]

Luego vino el fracaso de las negociaciones con los gobiernos liberales (1919), la conciencia de los límites que existían en el diálogo con la tradición liberal y la desilusión por el Partido Popular, considerado confuso (es decir,

23. Piero Vassallo. *Il fascismo e la tradizione italiana*. Solfanelli. Chieti. 2012: 74.

24. Franco Savarino. Italia y el conflicto religioso en México (1926-1929). *Historia y Grafía*, 18. 2002: 123-147. Véase también Juan González Morfín. *El conflicto religioso en México y Pío XI*. Minos Tercer Milenio. México. 2009.

poco confesional), demasiado independiente de la Iglesia, y no apto para promover un avance efectivo del catolicismo en Italia. En fin, el modelo de sociedad orgánica y corporativa que proponía el fascismo tenía ciertos puntos en común con la visión de la *societas christiana* neocorporativa que promovía la Iglesia.[25] El corporativismo se proponía entonces como alternativa al cooperativismo (sostenido por algunos católicos, socialistas y anarquistas) y al comunismo (implementado en la Rusia soviética).

Si se quisiera justificar a la Iglesia de Pío XI por su actitud abiertamente favorable al régimen de Mussolini, habría que referirse a la imposibilidad de prever los desarrollos totalitarios y belicosos que llevarían al dictador italiano a alinearse al régimen nacionalsocialista alemán de Hitler en 1938 y, finalmente, a la guerra en 1940. El fascismo entonces era visto (no solamente por la Iglesia) como un fenómeno nuevo esencialmente pragmático, ideológicamente elástico o indefinido y, por lo tanto, influenciable, además de transitorio.

En los años veinte, en efecto, el naciente régimen fascista parecía ser un gobierno dictatorial transitorio, con características antiliberales interesantes, lo que indujo finalmente a la Iglesia a acercársele y abrir las negociaciones. El *modus vivendi* que se estableció de inmediato entre la Iglesia y el régimen, que perduró hasta finales de los años treinta, ayudó a frenar la derivación del fascismo hacia sus vertientes paganas y más radicales, además, aseguró a la Iglesia y a la cultura religiosa católica un espacio vital de supervivencia. La Iglesia obtuvo de inmediato diversas ventajas: la eliminación de sus viejos enemigos liberales, la proscripción de la masonería (1925), la vuelta de la enseñanza religiosa en las escuelas y de los símbolos religiosos en lugares públicos.[26] A largo plazo, un logro positivo fue la inclusión de la historia católica en la construcción de la identidad nacional italiana, aunque el régimen prefería exaltar el pasado imperial romano precristiano.

Finalmente, el logro más espectacular: los Pactos Lateranenses de 1929, que reforzaron tanto a la Iglesia como al régimen de Mussolini, quien triunfó en las elecciones de ese año.[27] Con estos Pactos concluía la larga temporada

25. Franco Savarino y Andrea Mutolo. *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia (1913-1943).* IMDOSOC-ICTE. México. 2007: 51-103.

26. Sobre la masonería y el fascismo véase Franco Savarino. Masonería y Fascismo en Italia: una relación ambigua (1922-1943), en *Diálogos*, vol. 13 (1). 2009: 167-184.

27. En las elecciones en forma de plebiscito del 24 de marzo 1929, llevadas a cabo un mes después de la Conciliación (11 febrero), Mussolini obtiene para su gobierno 8 500 000 votos,

histórica de luchas entre Estado e Iglesia iniciada en el siglo xix. La Santa Sede obtenía el premio mayor: su independencia política como Estado de la Ciudad del Vaticano, y que todavía existe hoy.

El acuerdo con el régimen fascista, sin embargo, tuvo un precio considerable, pues la Iglesia tuvo que aceptar la eliminación de toda organización católica que tuviera implicaciones políticas (menos la Acción Católica, que logró subsistir) y permitir que los jóvenes fueran educados en valores marciales y criptopaganos, vinculados a un nacionalismo radical que desentonaba con una visión auténticamente cristiana de la vida. En 1931 se desató un conflicto breve entre el régimen y la Iglesia sobre el tema de la educación de los jóvenes. En esta ocasión Pío XI calificó al fascismo como "estatolatría pagana" en la encíclica *Non abbiamo bisogno* (la única encíclica verdaderamente crítica hacia el fascismo). Pero, para la Iglesia, el balance del acuerdo con el régimen fascista puede considerarse positivo, por ello fue benévola y cooperante con la dictadura de Mussolini y no proporcionó una base para el desarrollo de la oposición.

Diferente se nos presenta la situación en México. Aquí, en 1920, con la muerte de Carranza se consolida un régimen nacionalista revolucionario que hereda la actitud anticlerical del constitucionalismo victorioso de la guerra civil. En pocas palabras, si en Italia la guerra acerca el Estado a la Iglesia y elimina el anticlericalismo de la agenda nacionalista, en México sucede lo opuesto: la Revolución provoca un alejamiento entre las dos instituciones y amplifica el anticlericalismo decimonónico.[28] Las masas católicas se sienten excluidas y desarrollan una actitud francamente antigubernamental. Los efectos más dramáticos de esta situación no se perciben de inmediato, pues Obregón (quien gobierna de 1920 a 1924) es pragmático como el Mussolini de los años veinte.[29] Su

correspondientes a 98.3% del total. Este éxito descomunal se suele atribuir en buena medida a la popularidad ganada por la solución de la "cuestión romana".

28. Sobre el anticlericalismo mexicano véase Nora Pérez Rayón. El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica. *Sociológica*, 19 (55), mayo-agosto, 2005: 113-152; Matthew Butler (coord.). *Faith and Empiety in Revolutionary Mexico*. Palgrave-MacMillan. Nueva York. 2007; Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.). *El anticlericalismo en México*. Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados/itesm. México. 2008.

29. Gabriela Aguirre Cristiani. Presencia de la Iglesia católica en el gobierno de Álvaro Obregón, 1920-1924, en *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México,* Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.). Siglo Veintiuno Editores/El Colegio de Chihuahua/ahcalc. México. 2006.

gobierno establece una relación pacífica con la Iglesia, aunque no es removida la legislación anticlerical ni los artículos anticlericales de la Carta Magna. La situación empeora con su sucesor en la Presidencia: Plutarco Elías Calles, quien se parece, en su anticlericalismo pertinaz, al Mussolini joven de antes de 1915.

Pero más allá de la influencia de la personalidad *sui generis* de este presidente, son las circunstancias históricas que llevan a un enfrentamiento directo y violento entre el Estado y la Iglesia. La inestabilidad política interna, el conflicto petrolero y las dificultades internacionales del régimen llevan a Elías Calles a considerar la Iglesia como uno de los principales enemigos. La coyuntura hace eclosionar todos los factores de anticlericalismo presentes en forma latente o manifiesta, como son: la herencia revolucionaria, la masonería (muy extendida entre la clase dirigente de entonces), los sindicatos (la CROM, fundada en 1918, teme la competencia de las organizaciones laborales católicas), el activismo político de algunos obispos (como el de Guadalajara), los lazos internacionales del clero mexicano (considerados peligrosos en una situación de crisis) y la actitud crítica del Vaticano. El episcopado se divide en cuanto a la estrategia a seguir y ve cómo la situación se le escapa de las manos, por las formas de movilización espontánea de los católicos (organizaciones, devociones, y actos religiosos y estrategias de lucha). Por su lado Pío XI no le da su respaldo a la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (al considerarla, como el Partido Popular italiano, demasiado independiente), pero es firme en condenar el anticlericalismo del Estado mexicano. Se crea así un círculo de retroalimentación donde se radicalizan las posiciones: más anticlericalismo de un lado, más "anticomunismo" del otro.[30] La controvertida Ley Calles, el boicot, la suspensión del culto y la Cristiada precipitan la cadena de sucesos que llevará al asesinato de Obregón en 1928 por mano de un militante católico.[31]

30. En el lenguaje de la época se luchaba contra el "fanatismo" y la "reacción" católica de un lado, y contra el gobierno bárbaro, ateo y rojo del otro. La radicalización semántica procedía paralelamente al enfrentamiento Estado-Iglesia.

31. Alicia Olvera Sedano. *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*. SEP. México. 1987; Jean Meyer. *La cristiada*, t. II, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*. Siglo Veintiuno Editores. México. 2000; Evaristo Olmos Velázquez. *El conflicto religioso en México*. Instituto Teológico Salesiano. México. 1991; José Gutiérrez Casillas. *Historia de la Iglesia en México*. Porrúa. México. 1993: 434-462; José Miguel Romero de Solís. *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. El Colegio de Michoacán/IMDOSOC/Archivo

Así, México llega a 1929, el año de la Conciliación en Italia, con una situación opuesta. Los "arreglos" que ponen fin al conflicto religioso no llevan a la pacificación, son solamente una tregua en un largo enfrentamiento.[32] El Estado y la Iglesia se siguen viendo con mutua desconfianza y las hostilidades volverán a estallar en la década de 1930, especialmente sobre el tema de la educación.[33] Si en Italia Mussolini —aun rechazando la intromisión del clero en el proceso educativo— integra la enseñanza religiosa en las escuelas como complemento de la educación nacional, para divulgar una gramática moral teñida con los aportes espirituales católicos, en México los presidentes, de Obregón en adelante, adoptan un laicismo estricto y excluyente, que considera la religión como un problema y un obstáculo a superar. La identidad nacional en México fomentada por el Estado habrá de construirse al margen y, hasta cierto punto, en oposición al catolicismo tradicional del pueblo mexicano.

Los católicos mexicanos reaccionan elaborando casi una identidad nacional propia y paralela, con una historia alternativa y héroes y episodios fundacionales (Iturbide, Miramón, los mártires cristeros, etc.) diversos con respecto a la historia oficial. Se angustian por la actividad de la masonería y de los protestantes, denuncian el socialismo agrario y la educación sexual, y rechazan la hegemonía oficial en la organización del trabajo. Aquí también se marca la distancia con la Italia fascista, donde la masonería es proscrita y se mantiene la propiedad privada de la tierra, aunque el mundo laboral es organizado por el régimen de manera casi socialista mediante el sindicalismo corporativo.

Para conservar espacios y para contrarrestar el gobierno "rojo", los católicos mexicanos se reunirán en la Unión de Católicos Mexicanos (1915) o la Acción Católica (1929) y darán vida más tarde al sinarquismo (1934), buscando inspiración en la experiencia del falangismo español —adaptación española

---

Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima. México. 2006: 329-436; Manuel Olimón Nolasco. *Diplomacia insólita. El conflicto religioso en México y las negociaciones copulares (1926-1929)*. IMDOSOC. México. 2007.

32. Andrea Mutolo. *Gli "arreglos" tra l'episcopato e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929). Come risultato dagli archivi messicani*. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma. 2003; Manuel Olimón Nolasco. *Paz a medias. El "modus vivendi" entre la Iglesia y el Estado y su crisis (1929-1931)*. IMDOSOC. México. 2008b.

33. Andrea Mutolo. La Iglesia mexicana después de los arreglos entre el Estado y la Iglesia (1929-1931), en Francisco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *Del conflicto…*, *op. cit.*, 31-44; Manuel Olimón Nolasco. *Confrontación extrema. El quebranto del "modus vivendi" (1931-1933)*. IMDOSOC. México. 2008.

"derechista" y católica del fascismo— para proponer una versión religiosa *sui generis* de nacionalismo.[34] En 1939, en fin, el catolicismo democrático se congrega en el Partido Acción Nacional, de inspiración cristiana aunque no abiertamente católico.

Aquí no hay un vencedor claro pero es el Estado quien, en las décadas de 1920 y 1930, parece que ha alcanzado la posición más fuerte. La Santa Sede por su lado, satisfecha con lo ganado en Italia y confiando en el régimen fascista como un escudo protector, redobla su condena al régimen "anticristiano" de México en el contexto de la lucha al comunismo, que llega a su cenit en la época de la guerra civil española. Tres documentos papales abordan específicamente el problema mexicano: *Iniquis Afflictisque* (1926), *Acerba Animi* (1932) y *Firmissimam Constantiam* (1937), y México es mencionado también en la encíclica *Divini Redeptoris* (1937), donde el pontífice lanza una condena cabal al comunismo ateo en Rusia.

EPÍLOGO

En ambos países, finalmente, se observa una conclusión desigual de una trayectoria histórica en parte similar caracterizada por la tensión estructural entre el Estado nacional en proceso de redefinición y la Iglesia católica, que estaba a la defensiva frente a la presión de las ideologías y regímenes autoritarios y totalitarios de inicios del siglo. La crisis social y cultural desatada por la Revolución (1910-1917) y por la Guerra Mundial (1914-1918) lleva a un replanteamiento radical de la posición del catolicismo y de la Iglesia en ambos países. Esto significa en México una nueva oleada de anticlericalismo y el inicio de un enfrentamiento ideológico, que culminará en el Conflicto Religioso (1925-1929) y a un estado de tensión permanente entre católicos, nacionalistas, la Iglesia y el Estado por más de dos décadas.

En Italia la resolución de la crisis fue más ordenada. La irrupción del fascismo en la escena permite abandonar los frenos y prejuicios anticatólicos

34. Yves Solis. El origen de la ultraderecha en México: la "U". *El Cotidiano*, 23 (149), mayo-junio, 2008: 25-38. María Luisa Aspe Armella. *La formación social y política de los católicos mexicanos*. IMDOSOC/Universidad Iberoamericana. México. 2008; Jean Meyer. *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia*. Tusquets. México. 2003.

y anticlericales del siglo anterior. La disponibilidad inaudita de Mussolini —el ex campeón del anticlericalismo en el Partido Socialista— es aceptada por la Iglesia, lo que lleva a un intercambio de favores beneficioso para ambos y, ya en el marco de una genuina *realpolitik*, despeja el camino para la negociación. Ésta culmina finalmente en 1929 con la Conciliación, que incluye la firma del Concordato y de un Tratado que crea el Estado independiente del Vaticano. Tanto el Estado italiano como la Iglesia católica reciben beneficios de este acuerdo y establecen un *modus vivendi* amistoso, a pesar de los diferendos de 1931. El Estado nacional puede integrar oficialmente a los católicos en la definición de la nación y en la vida política. Pero es la Iglesia la que obtiene las ventajas más duraderas, pues la Ciudad del Vaticano perdura hasta nuestros días, mientras que el régimen dictatorial que promovieron los Pactos en 1929 ya no existe, fue derrumbado y extinto en 1943.

La Iglesia italiana y el Vaticano salen de la Segunda Guerra Mundial fortalecidos, frente a un poder civil debilitado y desgarrado en busca de una nueva definición político-institucional. El largo predominio de la democracia cristiana en la política italiana es la consecuencia de lo ocurrido en los años veinte y treinta durante la dictadura, lo que le otorga cierta razón a las voces críticas que denunciaron, en su momento, la claudicación del laicismo ante la Iglesia. La trayectoria a largo plazo en México, en cambio, favorece al Estado laico y a su cimiento político, el Partido Revolucionario Institucional, los que mantienen sus posiciones frente a una Iglesia debilitada y sin ambiciones de revancha, situación que perdurará hasta la última década del siglo xx. En ambos países, finalmente, considerando una "larga duración" histórica y teniendo en cuenta la diversidad de los trayectos, el catolicismo termina integrándose al Estado nacional y así obtiene su derecho de ciudadanía, pero en un ámbito de pluralismo de creencias e identidades, y no como *conditio sine qua non* para formar parte de la nación o como el repositorio privilegiado de las orientaciones morales para la vida civil.

Lo laico y lo religioso en Iberoamérica en los siglos XIX y XX: la disputa por la educación entre el Estado y la Iglesia católica

Carlos Henrique de Carvalho
Universidad Federal de Uberlândia (Brasil)

Este artículo aborda *Lo laico y lo religioso en Iberoamérica en los siglos XIX y XX: la disputa por la educación entre el Estado y la Iglesia católica,* que intenta promover una indagación sobre el tiempo y sus vestigios (materiales e inmateriales, pasados y presentes) inscritos en la pluralidad de escalas y ambientes que habitan el tiempo histórico. Ante esta perspectiva, la intención de esta propuesta es establecer/constituir un espacio de reflexión sobre las relaciones entre Estado e Iglesia en los dos "mundos", europeo y americano, es decir, hacer aflorar informaciones y nuevas interpretaciones desde los fenómenos históricos, en particular de aquellos relacionados con las formas educativas desarrolladas en sus interrelaciones/implicaciones con el Estado, la sociedad y las instancias religiosas.

El objetivo es, también, debatir sobre el panorama histórico-educativo de las distintas experiencias educacionales vividas en el contexto de Iberoamérica, más específicamente en el espacio luso-brasileño, en el periodo demarcado por los siglos XIX y XX, momento marcado por intensos embates entre la Iglesia católica y el Estado liberal que se consolidaba

en Europa y entraba en el escenario político en América Latina, inspirador de la educación moderna, entendida, de manera más abarcadora, como pública, gratuita y laica, así como por las cuestiones expresadas por la Iglesia sobre los nuevos principios educacionales, delimitados por el Estado desde el nuevo marco reglamentario (legislación) de los sistemas educativos. Con el fin de alcanzar este propósito, hemos reunido fuentes de esos distintos espacios del mundo iberoamericano (cartas episcopales, libros didácticos, periódicos, legislación sobre las reformas educacionales y documentos de la Iglesia católica, entre otros) que permiten promover intersecciones de las múltiples acciones encaminadas por la Iglesia y por el Estado en el campo educacional.

Eso abre la posibilidad de lanzar una mirada comparativa que incluye las muchas realidades de los dos espacios. Sin embargo, este ensayo se enfocará principalmente en el caso brasileño, manteniendo como trasfondo y referencia implícita el caso de Portugal, dejando como sugerencia la posibilidad de extender y profundizar los elementos propiamente comparativos entre los dos contextos nacionales. En suma, en este ensayo se busca la comprensión de las aproximaciones/tensiones entre esas dos instancias en la promoción de la educación dentro de la sociedad, así como clarificar los intereses políticos, culturales, ideológicos, antropológicos y religiosos que permearon sus intenciones, conflictos y realizaciones en el campo educativo. Además de estas cuestiones teórico-metodológicas, esta comunicación pretende permitir el establecimiento de nuevos intercambios entre los investigadores dedicados al estudio de la historia de la educación en América Latina y la Península Ibérica y fomentar la discusión para la elaboración de instrumentos comunes de investigación, así como el tratamiento de fuentes y la delimitación de categorías que puedan ser utilizadas por los investigadores que trabajan el tema del Estado y la Iglesia.

LIBERALISMO Y EDUCACIÓN EN LA IGLESIA CATÓLICA EN EL SIGLO XIX

Durante el siglo XIX ocurrieron cambios significativos en el mundo occidental, alcanzando a la cultura como un todo y a las relaciones políticas de modo particular. El Estado absolutista cedió espacio rápidamente a las nuevas formas de organización del poder, marcadas principalmente por las ideas liberales que

suponían un Estado menos avasallador para las relaciones sociales. Se abría campo para las libertades individuales y se posibilitaba la acción política de otras instituciones, como los partidos políticos, los sindicatos, las empresas, etc. Sin embargo, una institución tuvo una participación controlada y, en muchos casos, disminuida en ese mismo campo: la Iglesia católica. En el curso de los años ochocientos, incluso en los países de más concentración de ese credo, se entabla un embate, a veces sordo, a veces estridente, entre el nuevo Estado nacional y el antiguo poder de la Iglesia. Como resultado tendremos la conformación de un Estado formalmente laico que exime la aprobación eclesiástica y busca sus propios mecanismos de legitimación; y una Iglesia católica también renovada, más dirigida a los asuntos específicamente espirituales que a los mundanos, con un nuevo patrón de organización que homogeneiza el discurso doctrinario y centraliza el poder en Roma.

Sin embargo, éste es un largo enfrentamiento —entre otros conflictos de la nueva sociedad—, con avances y retrocesos, en el cual los contendedores se estudian, negocian, discrepan, tergiversan, pero raramente confirman un rompimiento definitivo, siendo conscientes de la capacidad de representación y de la fuerza política de uno y otro. Aunque ambas partes vislumbrasen la ruptura, también se analizaba la posibilidad de la continuidad de aparcería, con tal de que el *otro* cediese.

La Iglesia conocía los extremos a los que llegó en el pasado, en parte responsables de la reacción laicista de la sociedad y del Estado, pero no pretendía salir de la escena con manos vacías, desprovista de sus propiedades, sus porciones congruas, sus escuelas, etc. El respaldo del Estado era importante, como fue aprendido tras siglos de convivencia en igualdad de condiciones o, incluso, ejerciendo sus poderes por encima de las autoridades civiles constituidas, y no se disponía a sujetarse a una posición secundaria en las relaciones de poder, señalando/amenazando, en esa negociación, con el dominio que detentaba junto a la masa católica de la población.

Por su parte, el Estado notaba la importancia de una administración no compartida del poder, excepto la generada por el juego de las fuerzas políticas, por ejemplo, en la confrontación de las elecciones, o en la sordina, donde podría participar también la Iglesia, pues estaba bajo su control. Se evitaba una exhibición pública de la flaqueza estatal —o de la fuerza de la Iglesia—, aceptando imposiciones eclesiásticas o de cualquier grupo políticamente organizado. El Estado había dejado de ser absolutista, pero seguía siendo celoso de

su autoridad. Y en un tiempo marcado por ideas de igualdad, de libertad y de la admiración por la ciencia, la legitimación había de venir de otras fuentes, del pueblo, por ejemplo, y sólo de creencias o prácticas con un fondo sobrenatural.

El siglo xix es el tiempo de la ciencia, de la fruición material, de la creencia en la posibilidad de construirse el paraíso en la tierra, sin tener que esperarlo en un futuro incierto. La literatura científico-ficcional de la época refleja muy bien esa mentalidad en obras como *La máquina del tiempo* y *Guerra de los mundos*, de H. G. Wells, que muestran las perspectivas abiertas por el conocimiento científico, o *Frankenstein*, de Mary Shelley, entre otras, que desafían incluso el poder único de Dios para generar la vida y proyectan la capacidad humana de construir el mundo desde de su genialidad y no de preceptos divinos. La fe cambia de altar, pasando a ver en la ciencia y en la tecnología la posibilidad de superar todas las barreras que obstaculizaban la trayectoria del hombre en la búsqueda de bienestar, felicidad, etc. No es casualidad que éste sea también el siglo de las utopías, lo que permite la ampliación de las discusiones alrededor del liberalismo, del socialismo, del positivismo, etcétera.

En este afán de esquivarse de cualquier poder externo a las relaciones políticas, el Estado tratará de construir su propia base de sustentación, que incluirá la formación de un mecanismo ideológico que garantice su legitimación junto con la población, lo que pasará a ser posible principalmente con la creación de los sistemas nacionales de enseñanza:

> […] los Estados europeos asumen desde principios del siglo xix una estrategia de creación del sistema público de educación como uno de los medios más eficaces de competir en el nuevo espacio político representado por las relaciones entre Estados nacionales.[1]

Las escuelas se multiplicarán en los países europeos, buscando tanto formar trabajadores más esclarecidos, exigencia de la nueva situación industrial, como la difusión de una cultura unificada, con valores cívicos e historia comunes. Exigía también la transmisión de los principios liberales que regían a la sociedad

1. Manuel de Puelles Benítez. Incidencia de los factores políticos en la génesis y configuración del sistema educativo español (1809-1836), en *Los caminos hacia la modernidad educativa en España y Portugal (1800-1975),* Agustín Escolano y Rogério Fernandes (eds.). Fundação Rei Afonso Henriques. Zamora, España. 1997: 40.

y la preparación de los futuros ciudadanos para una práctica política diferenciada, aunque también dependiente de los barones del poder.

Pero el sistema escolar vigente hasta el final del antiguo régimen, como se suele decir, ya tenía "dueño". Durante siglos, en todos los niveles, fue controlado masivamente por la Iglesia católica, que no se disponía a abrir mano graciosamente con ese privilegio duramente conquistado. Mientras el Estado y la Iglesia fueron unidos, este aparato estuvo al servicio del poder constituido, siendo ésa una de las principales armas blandidas por el poder eclesiástico en sus negociaciones con el Estado. Los miles de púlpitos y las cátedras escolares repercutían en lo que el Estado y la Iglesia acordaban, lo que interesaba a ambas partes. Pero la nueva orden requería una acción más exclusiva del Estado con respecto a la educación, lo que implicaba disminuir la influencia o excluir a la Iglesia de ese campo:

> Lo paradójico, por razones de reproducción económica e ideológica, es que la revolución industrial en régimen de *laisser-faire* implica un sistema de enseñanza estatal. La ascensión de los Estados-naciones y la tendencia a la secularización de la vida social se constituyen en otras dos condiciones favorables a la designación del Estado como instancia educativa.[2]

Con la propuesta de separación unilateral comenzada por el Estado se ha abierto la crisis. El Estado no tendría más la "bendición" católica, tampoco podría usar el aparato ideológico que esa fe controlaba. Restaba al Estado, por lo tanto, promover el asalto a lo que era quizá la última muralla verdaderamente material que aún garantizaba el mantenimiento del poder eclesiástico. Y ésa será la gran labor del Estado en el siglo xix: la construcción de un sistema nacional de enseñanza que unificaba bajo su control la instrucción pública. Sistema que se ha expandido por el mundo occidental, e incluso fuera de él, en un proceso que llamamos hoy día de mundialización de la escuela y que estaría en la base de las relaciones comunes que cimentan la globalización actual.

Es, pues, delante de este panorama que la relación Estado e Iglesia católica en Brasil sufrirá estremecimientos, principalmente tras el Decreto 119-A del 7 de enero de 1890, el cual establece la separación entre Estado e Iglesia en el

2. André Petitat. *Produção da escola – produção da sociedade: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente*. Artes Médicas. Porto Alegre. 1994: 146.

país. Desde esa nueva relación jurídica comienza la disputa por la hegemonía educacional, es decir, por la escuela, que puede ser demarcada en la larga duración que sigue desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX.[3]

Es importante resaltar que la cultura escrita hasta el siglo XVIII estuvo subyugada, en Europa, a la Iglesia católica, pasando poco a poco, en los siglos XIX y XX, a la esfera del Estado y de la escuela creada por él. Sin embargo, desde el punto de vista cultural, este pasaje no resultó en un rompimiento claro con respecto a la comprensión de su significado en el proceso educativo, tampoco dejó de abrir puntos de contacto y cooperación entre el Estado y la Iglesia, a pesar de las querellas ideológicas que, en distintos contextos, parecían alejarlos en definitiva. Por lo tanto, el conocimiento histórico sobre el tema y la época en análisis justifica una incursión y actualización, o sea, una (re)interpretación más amplia de esta relación, no sólo porque ha habido una tendencia de hacerlo a través de estudios apenas sectoriales, como la crisis en la que están sumergidas la cultura escolar y la escuela, en cuanto estructura instituyente de la modernidad en curso. Con el fin de no caer en ese "lugar común", este proyecto se propone examinar los acercamientos y los alejamientos entre el Estado y la Iglesia católica, justificando el desarrollo de un estudio anclado en una visión de largo plazo y una atención extra a la historia educacional.

La modernidad puede verse como un proceso histórico marcado por ciclos de la hegemonía del Estado, en especial bajo la forma del Estado liberal y republicano, y aun por los ciclos de convención y búsqueda de buen acuerdo con la Iglesia católica.[4] En su interior, la escuela emergió y se consolidó como instancia de ordenación, movilización y formación de la sociedad, con el fin de servir a las conveniencias, sea de la Iglesia, sea del

3. Carlos Henrique de Carvalho y Wenceslau Gonçalves Neto (org.). *Estado, Igreja e Educação: o mundo ibero-americano nos séculos XIX e XX.* Alínea. Campinas. 2010. Esta obra reúne un conjunto de textos que discuten el panorama histórico-educativo de las distintas experiencias educacionales vividas en el contexto de Iberoamérica, en el periodo comprendido entre los siglos XIX y XX, porque este momento es marcado por intensos embates entre la Iglesia católica y el Estado liberal que se consolidaba en Europa y entraba en el escenario político de América Latina, inspirador de la educación moderna, entendida ésta de forma más abarcadora, como pública, gratuita y laica, así como por los cuestionamientos manifestados por la Iglesia sobre los nuevos principios educacionales, delimitados por el Estado a partir del nuevo marco reglamentario (legislación) de los sistemas educativos.

4. Jacques Lagroye. *La verité dans L'Église catholique: contestations et restaurations d'un regime d' autorité*. Belin. París. 2006.

propio Estado. En este sentido, la educación escolar aparece históricamente como un medio utilizado, ora por una, ora por otra instancia institucional, ambas promotoras de la educación escolar.

En el proceso de modernización de las sociedades occidentales, la escuela emergió y se consolidó como instancia de formación científica y cultural, información, normalización y movilización de la sociedad. El desiderátum de la universalización escolar acompañó y caracterizó tal proceso, habiendo evolucionado la escolarización con el fin de abarcar nuevos públicos, es decir, la intención era instruir sobre nuevas dimensiones culturales y técnico-profesionales de la sociedad. En el panorama de la modernidad, el desarrollo de las sociedades, la hegemonía de las economías, la soberanía de los Estados, la autonomía, la participación socio-política y la calidad de vida de los sujetos fueron correlativos del grado de universalización de la enseñanza, de la habilitación literácita (académica) y de la acreditación técnico-profesional de las personas.

Soberano y autónomo, el Estado brasileño ha asumido las modalidades de Estado liberal, Estado republicano y Estado nuevo en ciclos históricos, cronológicamente próximos y orientados hacia un horizonte análogo en términos de progreso técnico, evolución cultural y humanística y mejoría de la calidad de vida de las poblaciones. En ese objetivo, la enseñanza fue tomada como un medio de información, participación cívica y movilización, habiendo el republicanismo tomado como meta prioritaria la alfabetización, mediante la escuela, de los públicos infanto-juveniles y, progresivamente, también de la población adulta.

Es en ese contexto de la universalización escolar que la relación entre el Estado y las organizaciones confesionales, es decir, con la propia Iglesia católica, fue, en regla, de complementariedad y de colaboración. Tal complementariedad ha transcurrido, habiendo sido reservada al Estado la principal función de regulación y normalización.

En este afán, la iniciativa privada y la iniciativa estatal caminaron en paralelo y las organizaciones confesionales tuvieron un papel crucial, ampliando los públicos instruidos y ampliando la red escolar, creando pedagogías y métodos adecuados a la especificidad de los públicos con vistas a su inclusión y participación en el proceso de modernización. La iniciativa confesional quedó señalada con la construcción de instituciones específicas con paralelismo pedagógico, pero también con la creación de programas alternativos que cumplían la obligatoriedad escolar. Las iniciativas de las congregaciones religiosas se

extendieron a una diversidad de campos y dimensiones: alfabetización, salud, protección de huérfanos y niños, integración e igualdad de oportunidades, innovación y amparo a la población pauperizada por el proceso de industrialización acelerado después de la segunda mitad del siglo xix.

Cuando, en el tiempo presente, la decadencia de la acción del Estado sobre la educación y el sistema escolar es interpretada como una concesión al sector privado, es necesario, entonces, rescatar la historia de la relación entre el Estado y la Iglesia católica para reconstituir las coyunturas fuertes y las tensiones que marcaron la modernidad, ya sea con respecto al ideario liberal y laicista o a las modalidades de colaboración, habiendo evolucionado, frecuentemente, para la organización del tercer sector, situado entre la iniciativa estatal y la iniciativa privada confesional.

Tales acciones se presentan históricamente en la forma de entidades caritativas, asistenciales, mutualistas y filantrópicas, con iniciativa religiosa, política e ideológica, estando a cargo de iglesias, asociaciones y empresas, con el carácter de las instituciones que no miraban el lucro sino el bien común. Éstas corresponderían, a lo largo del siglo xx, al ámbito de la Iglesia, a lo que se conoce como *catolicismo social* y, en sus últimas décadas, en otras esferas, a las *organizaciones no gubernamentales*, que ocupan un vacío surgido a causa de ineficacia del Estado en atender a las demandas sociales por los cuidados de la salud, educación, vivienda, empleo, renta, derecho y seguridad social. Esto es observado en Brasil, a lo largo del siglo xix, mientras que en zonas más antiguas de la colonización, la Iglesia católica disponía de monasterios, conventos y colegios, a partir de los cuales ha desarrollado una estrategia de catequismo y escolarización.

IGLESIA Y ESTADO EN BRASIL: LA CUESTIÓN DE LA SEPARACIÓN

El final del siglo xix marcó profundamente a la sociedad brasileña, encaminando reformulaciones en los más distintos niveles y un reposicionamiento de los principales actores en la escena nacional. En el campo socio-económico, la liberación de los esclavos forzó una adecuación apresurada en las relaciones laborales, y en el ámbito político la proclamación de la República el 15 de noviembre de 1889, pone fin a un régimen monárquico que duró 67 años. Sin

embargo, el aspecto que interesa más estrechamente en este estudio se refiere a las relaciones entre Estado brasileño e Iglesia católica que también serán profundamente afectadas por el cambio del régimen político.

Al concretizarse la independencia del territorio brasileño con respecto a Portugal, en 1822, como las élites políticas de la época no pudieron contar con el apoyo popular, por mantenerse la esclavitud y la exclusión de los hombres libres pobres, acabaron por buscar respaldo en otros segmentos que garantizasen legitimidad al nuevo régimen, como el catolicismo. Este arreglo les interesaba a ambos, Iglesia y Estado, ya que obtenían beneficios específicos de esa relación.

Durante las casi siete décadas de esta alianza, sin embargo, varios conflictos se manifestaban, entorpeciéndose las relaciones entre las dos instituciones, siendo el más conocido el que se ha denominado "cuestión religiosa", que se produjo en la década de 1870, redundando en el juicio, condenación y arresto de dos obispos brasileños y mostrando explícitamente la aparcería entre la Iglesia y el Estado. Por lo tanto, cuando, con la proclamación de la República, la separación entre la Iglesia y el Estado se consagra (Decreto 109-A, del 7 de enero de 1890), gran parte del camino de alejamiento ya había sido recorrido. Esto no significa que ese rompimiento haya sido fácil, sino que su proceso estuvo, a finales del siglo xix y adentrando el xx, marcado por tensiones, enfrentamientos, avances y retrocesos, negociaciones, debates en la prensa, en los púlpitos y en el parlamento, etc. Dicha cuestión, extremadamente rica para su estudio, se convino en llamarla de Primera República Brasileña. Pero conviene resaltar que el gobierno republicano brasileño hace frente a muchas resistencias de parte de los grupos conservadores ligados a la tradición católica, pues como bien argumenta José Carlos Rodrigues:

> El tradicionalismo no podía comprender el avance de las nuevas ideas políticas que se imponían desde entonces. Mientras otros países enfrentaron sin grandes traumas la laicización del Estado, la introducción del matrimonio civil y la adopción de una constitución moderna y laica, en Brasil, el nuevo programa político generó un trauma con repercusiones sólo superadas a largo plazo.[5]

5. José Carlos Rodrigues. *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no Século xix.* edusp (Belo Horizonte e Itatiaia) Belo Horizonte, Itatiaia; edusp. São Paulo. 1986: 133.

Los primeros embates encuentran a una Iglesia debilitada, sin unidad pastoral, sin articulación política para reaccionar. La República ha sorprendido doblemente al alto clero: por lo inesperado de la proclamación —como a los demás de la población; y por la separación que el Estado impone, complementada por la liberación de las prácticas de otras religiones. El golpe ha sido duro y la Iglesia se apresura a buscar maneras de reaccionar, aunque los resultados no hayan sido alentadores al inicio, como demuestra Óscar Lustosa:

> En los primeros decenios tras la Proclamación de la República (1889-1910), la Iglesia conversó, negoció, peleó por sus derechos, hasta alcanzar, casi resignada, un nivel de aceptación de los hechos y de composición con el gobierno que señalase perspectivas para los trabajos de la misión pastoral.[6]

Por lo tanto, ha sido una época de redefiniciones de un lado y otro, de readecuación de los papeles, en el que ninguna de las partes conoce perfectamente lo que es su espacio y sus funciones, tras largo tiempo de intereses amalgamados. Además del inesperado desenlace, al menos por parte de la Iglesia católica, diversas cuestiones quedaron pendientes en la nueva orden, convirtiéndose en motivos de tribulaciones para ambas partes, aunque el más perjudicado inicialmente fuese el lado de la Iglesia. La institución del matrimonio civil, la enseñanza lega, la secularización de los cementerios, la prohibición del clero religioso de participar en las elecciones y la libertad de cultos se convirtieron en los puntos clave de la conmoción, que avanzó por las primeras décadas del siglo xx.

La Iglesia trató de volver a los orígenes invirtiendo en un re-acercamiento con Roma, permitiendo el avance del poder papal, en un movimiento ya iniciado en décadas anteriores y conocido como ultramontanismo, marcado por la búsqueda de una disciplina más efectiva del clero, de mayor cuidado con las cosas del espíritu que con las terrenales. Y, posteriormente, más efectivamente en el siglo xx, con la organización de un sector politizado de la Iglesia, que ejercería presión sobre el gobierno federal con el fin de buscar concesiones del poder político para las reivindicaciones del catolicismo.

6. Óscar Lustosa. *A Igreja católica no Brasil República.* Edições Paulinas. São Paulo. 1991: 19-20.

Reanudando la cuestión de la separación, cuando se analiza el Decreto 119-A del 7 de enero de 1890, se nota que el problema de la laicidad en Brasil se sitúa sobre cuatro escuelas políticas que tratan de la relación entre la Iglesia y el Estado: la escuela teocrática, que consiste en la absorción del poder temporal por el espiritual, la escuela de las religiones políticas, que consiste en la absorción del poder espiritual por el temporal, la escuela de los concordatos, que quiere la unión entre los dos poderes, politizando la religión y sacralizando el Estado y la escuela americana, cuya finalidad es resaltar la independencia recíproca de los dos poderes, que fue el adoptado en la República brasileña. Acerca de la gratuidad, obligatoriedad y laicidad, resalta Cury:

> La gratuidad y la obligatoriedad serían aceptadas dentro de los límites de la organización federativa que abría espacios para las constituyentes estatales legislar con respecto al tema en la enseñanza religiosa […] A los estados federados competía, en el ámbito de sus prerrogativas tributarias, más que animar las primeras letras, efectuarlas […] La República, sin embargo, si marcara su continuidad con el Imperio en la orden administrativa, ha señalado su diferencia por la laicidad. La enseñanza pública oficial sería lega, esto es, ella no profesaría ningún credo, tampoco la subvencionaría.[7]

Por el Decreto 119-A del 7 de enero de 1890 se percibe que, a diferencia del periodo imperial, a principios de la República ya se sentía, en las leyes, la organización de la educación nacional caracterizada por la laicidad, lo que sugiere la separación entre Iglesia católica y educación. En otro trabajo, Cury discurre sobre la lejanía que sucedió, durante el periodo de la República, entre Estado e Iglesia católica, principalmente debido a la cuestión de la laicidad en la educación: "Pero, si la república es aceptada, lo mismo no ocurre con el clima laicista dentro de lo cual la misma fue proclamada. La oposición abierta al laicismo tendrá en D. Leme el líder que la Iglesia católica necesitaba para la orientación de sus propósitos".[8]

7. Carlos Roberto Jamil Cury. *Cidadania republicana e educação: governo provisório do mal. Deodoro e Congresso Constituinte de 189-1891*. DP & A. Río de Janeiro. 2001: 279.

8. Carlos Roberto Jamil Cury. *Ideologia e educação brasileira: católicos e liberais*. Autores Associados. São Paulo y Cortez. 1986: 14.

De esta manera, la existencia de una crisis de la Iglesia católica, en Brasil y en el mundo, a fines del siglo xix, fue algo que sólo empezó a disiparse con los primeros rumores acerca de la amenaza comunista, a principios del siglo xx. Así, en los años 1920, ya se pensaba en la necesidad de la Iglesia de volver a ser parte de la actividad de educación y moralización de la nación, lo que se produjo, sobre todo, mediante fuertes presiones de la Iglesia en el sentido de recobrar su espacio en la política y en la organización de la educación:

> Este reconocimiento se haría en la participación de la Iglesia en el poder civil, o a través de un "Concordato" o de una unión oficial. Tal acuerdo posibilitaría la reintroducción de la enseñanza religiosa en las escuelas, la asistencia religiosa a los cuadros militares, la subvención oficial a través de verbas y la acción en el medio operario.[9]

La Iglesia abre el combate en diversas frentes: contra el matrimonio civil, la libertad de cultos, la secularización de los cementerios, etc., pero la opción del Estado de crear un sistema propio de enseñanza, bajo su exclusiva administración, aunque repasada para los estados de la federación, y la exclusión de la enseñanza religiosa de los contenidos curriculares la afectó profundamente con merecidos esfuerzos específicos. La implementación de un sistema nacional de enseñanza, sin la educación religiosa, minaba en gran parte el antiguo poder de la Iglesia, tanto en la difusión de su doctrina y preparación de futuros fieles, como en el control de las mentes de los ciudadanos. Además, eso afectaba económicamente a la Iglesia, pues las rentas advenidas de las escuelas mantenidas por el clero aseguraban el sustento para una gran parte de los sacerdotes y religiosos, aun más después del cierre de los subsidios proporcionados por el Estado.

Además de la acción en favor de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, es interesante atender el esfuerzo dedicado por la Iglesia católica en Brasil, en otro frente, para preservar su tradicional preeminencia en el campo educacional. Puesto que el Estado progresaba en la provisión de la enseñanza primaria, la Iglesia tratará de garantizar el predominio en la educación secundaria, en ese caso, no sólo por el enfrentamiento con el poder público,

9. *Ibid.*: 16.

sino también con los demás cultos, en particular los protestantes, que abrían establecimientos de enseñanza secundaria por todo Brasil.

Puesto que la enseñanza secundaria era dirigida hacia un público más selecto, ha ocurrido una mayor aproximación entre la Iglesia y las élites políticas, básicamente agrarias, en la oferta de ese grado de enseñanza, difundida principalmente en las regiones sur y sudeste del país. Con el fin de incrementar esta tarea de creación de nuevos establecimientos escolares, se hizo uso intensivo de las congregaciones religiosas europeas, que atienden a los llamamientos del episcopado y se dirigen allí, encontrando, incluso, apoyo también en el Estado para sus actividades, las cuales gozaron, en muchos momentos, de subvenciones públicas.

El Estado brasileño, por su parte, a pesar de transmitir para los gobiernos estatales la efectiva implementación de la instrucción pública elemental, procurará sedimentar el nuevo sistema de enseñanza, promoviendo reformas sucesivas a lo largo de las primeras décadas del siglo xx, que afectan la educación en todos los niveles, primario, secundario y superior. En los años 1920, diversas reformas ocurren también en los estados, influidos por el pensamiento escolanovista, trayendo nuevas perspectivas para la educación nacional y consolidando una base crítica que fundamentará las reformas de carácter nacional que ocurrirán a partir de los años 1930, con la creación del Ministerio de la Educación, y reformas que afectarán todos los niveles de la enseñanza, hasta la formulación, en 1961, de la ley número 4024, primera ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional.

A partir de los años de 1920 tendremos en Brasil una serie de iniciativas que permitirán la formación de lo que podría llamarse el sistema nacional de enseñanza, con la creación de las universidades, la implementación de un control sobre la formación de maestros, la creación de las licenciaturas y la reorganización de la enseñanza secundaria, la indicación de la necesidad de elaborar una ley y un plan nacional de educación, la preocupación por los aspectos internos de la escuela, como organización, inspección, currículo y libros didácticos.

Delante de los análisis realizados se puede afirmar que el advenimiento de la República, en 1889, ha traído, de cierta manera, un rompimento con todo lo que era un indicio de retraso social. La idea fue instaurar una nueva mentalidad, de base laica y científica, sin la influencia de la religión y su carácter dogmático perpetuado por la Iglesia católica, porque la Constitución imperial reconoció la religión católica como base del edificio político. En la República

ese reconocimiento no existirá más, puesto que la nueva Constitución otorgó libertad de expresión religiosa a la sociedad y, a un solo tiempo, quitó la protección del monopolio de culto del catolicismo. En este sentido, la Carta Constitucional de 1891 dispone, en su artículo 72, lo siguiente:

> Art. 72 - La Constitución asegura a los brasileños y a los extranjeros residentes en el País la inviolabilidad de los derechos concernientes a la libertad, a la seguridad individual y a la propiedad, en los términos siguientes:
>
> § 3º - Todos los individuos y confesiones religiosas pueden ejercer pública y libremente su culto, asociándose para este fin y adquiriendo bienes, observadas las disposiciones del derecho común.
>
> § 4º - La República reconoce sólo el matrimonio civil, cuya celebración será gratis.
>
> § 5º - Los cementerios tendrán carácter secular y serán administrados por la autoridad municipal, quedando libre a todos los cultos religiosos la práctica de los respectivos ritos en relación a sus creyentes, puesto que no ofendan la moral pública y las leyes.
>
> § 6º - Será lega la enseñanza ministrada en los establecimientos públicos.
>
> § 7º - Ningún culto o iglesia gozará de subvención oficial, tampoco tendrá relaciones de dependencia o alianza con el Gobierno de la Unión o de los Estados.

Luego, podemos argumentar que con la promulgación de la Constitución de 1891, entre otras cuestiones, se estableció el presidencialismo como régimen de gobierno en Brasil y dio forma constitucional a la separación entre Iglesia y Estado en Brasil. Eso significó que, a diferencia de la primera Constitución en 1824, que disponía del catolicismo como religión oficial de la monarquía, el Estado se convierte en laico, incluso con respecto a la enseñanza impartida en establecimientos públicos. El artículo 72, y sus párrafos subsiguientes, también aseguran la libertad religiosa, el reconocimiento del matrimonio civil y la secularización de los cementerios.

Un punto relevante de esa Constitución es que con el laicismo estatal la Iglesia católica pierde el monopolio en el campo educacional, su principal instrumento en la difusión de sus conceptos e ideología. En esta perspectiva, se percibe la importancia de la educación formal, tanto para el Estado, cuanto para la Iglesia. Ambos, mediante ella, querían garantizar sus principios, su versión de los hechos, sus ideales de hombre y sociedad.

CONSIDERACIONES FINALES: APROXIMACIONES ENTRE BRASIL Y PORTUGAL

El analfabetismo fue visto como un factor generador de problemas económicos y sociales en Brasil y en Portugal a fines del siglo xix y en el xx. Por el contrario, la educación escolar fue concebida como factor central para que esos países progresasen y se modernizasen. Objeto del desprecio de la monarquía de acá y de allá, fue la educación del pueblo, o la extinción del analfabetismo, la cual estuvo en la agenda de los agentes políticos de la primera República brasileña y de los republicanos de Portugal (aunque allá la República haya sido instaurada algunas décadas después que la monarquía diera paso al republicanismo acá). La autonomía relativa y los principios de descentralización advenidos del gobierno republicano pusieron en la agenda la instrucción pública, y que ganó relieve, por lo menos discursivamente, en la estructuración política, económica, social y cultural de ambos países. Ella se alineaba a los ideales de democracia, progreso y orden —principios del liberalismo— y pasó a ser vista por la élite gubernamental como vía de ascensión social y sustentación del llamado Estado democrático de derecho. Por eso, pero no sólo, se verifica un movimiento expresivo proeducación pública en Brasil y en Portugal.

La República brasileña resultó de la alianza entre ejército, hacendados del café aliados al capital internacional y sectores de la clase media; y su proclamación fue facilitada indirectamente por el desprestigio del régimen imperial, por la abolición de la esclavitud y por el enflaquecimiento momentáneo de las oligarquías tradicionales. El nuevo régimen se levantó con un aparato legal fundado en el modelo liberal de Estados Unidos y en el positivismo, en boga en el siglo xix; en otras palabras, aquí, el moderno se identificaba con los principios liberales y positivistas divulgados entonces en Europa y en América del Norte. Impregnados de esos conceptos, los republicanos presentaron propuestas para cambiar el marco desfavorable de la educación y crear condiciones para el desarrollo económico y político del país, es decir, levantar el panteón de las naciones reconocidas como las más civilizadas. He aquí la línea discursiva del debate sobre los problemas educacionales en las discusiones parlamentarias en la capital federal de entonces (Río de Janeiro), en las asambleas legislativas estatales y en las cámaras municipales de muchas ciudades.

Tras la proclamación de la República portuguesa, los responsables del nuevo régimen de gobierno buscaron reformar el modelo educativo vigente en todos

los niveles de enseñanza y dedicaron atención especial al analfabetismo. Los reformistas separaron el concepto de instrucción del concepto de educación; ellos entendían que, para llegar a ésta, aquélla se ponía como condición esencial. Pretendían no sólo instruir, sino también educar, o sea, enaltecer los valores y principios cívicos de la patria lusitana, sus obras coloniales y sus héroes, etc. Por la instrucción cívica, comenzada en la infancia, el país recuperaría su condición natural de potencia europea. También promovieron la laicización de la enseñanza quitando de la Iglesia católica parte significativa del control sobre la educación. Así, para los dirigentes de la educación del periodo republicano, ésta entraría en una fase áurea, pues hasta la proclamación de la República portuguesa (5 de octubre de 1910) no se pensaba a menudo en la educación básica, ni siquiera se cogitaba la creación del Ministerio de Instrucción Pública de inmediato (creado el 7 de julio de 1913, por el decreto de la ley 12). Por lo que toca al reglamento para la enseñanza primaria, las medidas iniciales fueron tomadas el 22 de julio de 1911 y se destinaron a corregir la condición de abandono en que la monarquía había relegado esta modalidad de enseñanza. Los republicanos lusos erguieron, entonces, dos banderas: instrucción pública para instruir y para educar.

Los republicanos vieron —y consideraron— la educación como factor de eficacia. Esto implicaba una dinámica congruente entre distintas fuerzas locales orientadas hacia un proyecto autónomo (incluyendo disciplinas adaptadas a las localidades), y la confluencia de estas dinámicas en un ideario nacional (de lo patriótico, del progreso y de la modernización). Como el Estado se consideraba a sí mismo liberal, sea el portugués o el brasileño, a la educación se le reservaba un espacio fundamental, teniendo en cuenta tanto las experiencias de desarrollo del siglo xix, que allanaron el camino para la industrialización y el progreso europeos, al menos en países ya industrializados, como la necesidad de formar al ciudadano, ya sea para la práctica política, el ejercicio de la ciudadanía, la preservación de la tradición humanista o la formación profesional.

Fuese contraria o favorable la posición de una mayor intervención del Estado en la sociedad, puede decirse que la creencia en el poder de la educación era diseminada entre las élites como formadora de la conciencia del país, de preparación para la democracia y el progreso material; la República aparecería como un sistema político apto para ofrecer las luces al pueblo, sobre todo mediante la educación, con su poder civilizador. Ésta pasó a ser considerada un derecho del ciudadano en ella se asentaron los debates sobre la educación

municipal como una manera local de promover y propiciar para todos el acceso a esa condición esencial que es el ejercicio de la ciudadanía. Pensada y construida por iniciativas de los municipios, la escuela se ha configurado como estructura-base para garantizar localmente los principios universales de la ciudadanía. Por consiguiente, "como se trata de un derecho, es necesario que él sea garantizado y para esto la primera garantía es que esté inscrito en la ley de carácter nacional".[10]

Sin embargo, tradicionalmente, la Iglesia católica se presentó en los dos países, así como en Occidente, en cuanto fuente privilegiada de integración social y cultural, fundando su existencia en otro tipo de lógica claramente relacionada con la política social dedicada a la integración de la sociedad misma, a manera de garantizar la unidad cristiana y establecer el "espíritu" del *corporativismo*.[11] Por otro lado, cuando se estudia su relación con el Estado moderno

10. Carlos Roberto Jamil Cury, *op. cit.,* 2000: 8.

11. El corporativismo de la Iglesia católica difiere significativamente del corporativismo de Estado en el siglo xx, a pesar de que ambos defienden el principio de unidad social y tienen en común el mismo enemigo, el comunismo. Las premisas fundamentales del pensamiento social católico son presentadas por la Encíclica Rerum Novarum de 1891, que trata de la condición de los operarios y el deber del Estado de garantizar los derechos de los trabajadores, entre ellos subraya la importancia de su derecho de crear sindicatos para reivindicar la realización de sus legítimos intereses sociales. Leão XIII no sólo rechaza el socialismo, también responsabiliza al capitalismo por la cuestión social. Propone una verdadera política social que inspiró parte significativa de la política social y laboral contemporánea. En cambio, Pío XI, al conmemorar los 40 años de la Rerum Novarum, promulga su encíclica, Cuadragésimo Año, en 1931. Es la segunda encíclica social de la Iglesia católica, buscando rescatar los fundamentos propuestos por la Encíclica de 1891, ahora en un distinto contexto histórico que figuraba como amenazador a la doctrina católica en el escenario que antecede al inicio de la Segunda Guerra Mundial. Los problemas sociales causados por las llamadas democracias liberales hacen que Pío XI defienda el corporativismo cristiano y lo coloque en oposición al Estado, pues estaba convencido de que el destino de la humanidad sería decidido en la confrontación de los grandes bloques totalitarios emergentes: el nazi-fascismo, de un lado, y el comunismo marxista del otro, condenando a ambos (véanse las encíclicas Non abbiamo bisogno, 1931; Mit Brennender Sorge, 1937 y Divini Redemptoris, 1937 y la Mater et Magistra, 1961). Como modelo alternativo propondrá el corporativismo cristiano fundado en la preocupación por preservar la dignidad inalienable de la persona humana aplastada por los regímenes totalitarios y la primacía del bien común sobre los intereses corporativos del Estado, o sea, focaliza sus principios en la doctrina social de la Iglesia, los cuales deberán movilizar a los católicos en el esfuerzo de reconstrucción de un nuevo orden social a ser emprendido con base en los valores del catolicismo. Ya el corporativismo de Estado se caracteriza por los siguientes principios: elevada autonomía estatal frente a la sociedad; competencia limitada entre un pequeño grupo de organizaciones centralizadas y fuertemente controladas por el Estado, las cuales son constituidas obligatoriamente y sus miembros están a ellas vinculados con interferencia directa del poder estatal en su funcionamiento, volviéndose casi públicas. A

(o Estado-nación), éste se presenta en cuanto promotor de toda la acción política, es decir, un foro central de orientación colectiva de las actividades más variadas, organizando la esfera social mediante la constitución del aparato jurídico, el cual normaliza no sólo las propias funciones de la sociedad civil, sino también de otras instituciones, incluso (y principalmente) de la Iglesia católica. En este nuevo escenario, la Iglesia católica pasa a tener una función de menor importancia, puesto que sus poderes seculares son disminuidos a causa de la ampliación del poder estatal. Se ha creado, de esta manera, el núcleo de la disputa entre legitimación religiosa y secularización, porque incluso cuando el Estado y la religión trabajan en conjunto la relación entre ellos permanece separada y distinta.

Gramsci, al analizar la noción de "concordato", llama la atención sobre este aspecto, cuando Mussolini celebra con el Vaticano un acuerdo para una actuación en común. Lo que se establece, en este caso, es la alianza entre un Estado incapaz de imponer y ejercer su hegemonía para el conjunto del pueblo italiano y la Iglesia católica quien, con su apoyo prestado al Estado fascista, crea la amalgama necesaria para que éste logre imponerse, recibiendo en cambio ciertas ventajas al conferir al orden establecido un factor adicional de legitimidad.[12] El principio del "concordato" expresa, sin duda, la complementariedad de intereses, pero también no deja de demarcar la exterioridad entre poder religioso y poder secular, con intereses muchas veces totalmente distintos entre las dos instituciones, en otras palabras, el conflicto entre fe y conciencia política se resolvería siempre y cuando la acción de la Iglesia católica estuviese alejada del ámbito de la propia actividad política, cuyas manifestaciones son legítimas cuando están alejadas de la *res-publica*. La relación Iglesia-Estado sería, en ese caso, homóloga a lo público-privado.

La comprensión de este proceso, para el caso específico de Brasil, significa comprender de qué manera las relaciones entre Iglesia católica y Estado

---

partir de esas premisas, se puede pensar en el corporativismo como un sistema de representación de intereses que se distingue del pluralismo en la medida en que es constituido por unidades no-competitivas, oficialmente sancionadas y supervisadas por el Estado. (véase António Costa Pinto y Martinho, Francisco Carlos Palomanes (org.). *O corporativismo em Português: Estado, política e sociedade no salazarismo e vanguardismo.* Civilização Brasileira. Río de Janeiro. 2007).

12. Las observaciones de Gramsci sobre la religión son particularmente sugestivas y se encuentran esparcidas en su obra *Quaderni del carcere*. Organizada por Valentino Gerratana en cuatro volúmenes, publicada por la editora Einaudi, 1977. Véase también Antonio Gramsci. Problemas de religião, en *A consciência fragmentada.* Paz & Terra. Río de Janeiro. 1980.

se configuran desde la separación oficial. Sin embargo, tanto de un lado del Atlántico, cuanto del otro, éstas fueron muy conturbadas a lo largo del siglo xix. A fines de este siglo y, principalmente durante las primeras décadas del xx, esas dos instituciones habían logrado establecer nuevas relaciones de convivencia que sustituyeron a la secular interdependencia entre ambas. Se abrió camino tanto para la afirmación del nuevo Estado nacional, liberal y lego, como para una Iglesia renovada, disciplinada y con el comando centralizado en Roma. Pero, hasta alcanzar este punto, innumerables tensiones y conflictos debieron superarse, concesiones de ambos lados ocurrieron y, por supuesto, en el caso de Brasil, el desenlace completo nunca estuvo en el horizonte de la Iglesia ni tampoco del Estado.

Este trabajo procuró demostrar las bases y el contexto histórico que generaron tales conflictos, algunos de los principales puntos de discordia y el encaminamiento para el inevitable desenlace: la separación entre Iglesia y Estado y la laicización de los espacios, tiempos, ceremonias y servicios públicos, anteriormente bajo el control o influencia de la Iglesia católica.

En el caso brasileño, aunque tardío en relación con Europa, este proceso ya seguía delineándose en la segunda mitad del siglo xix y acelerándose tras la "Cuestión de los Obispos", en la década de 1870. La República vino sólo a confirmar un movimiento que ya estaba en curso al señalar el rompimiento de las relaciones Iglesia-Estado.

A pesar de sufrir la Iglesia un gran impacto con la separación del Estado y no conformarse en los primeros años tratando de recuperar su condición privilegiada, acatará las decisiones del gobierno adecuándose a la nueva realidad y alzando un nivel de organización y de acción junto a los fieles, lo que le aseguró la manutención del prestigio y del poder de intervención junto a la sociedad.

Sin embargo, el periodo que sucede a la proclamación de la República, como los actos del Gobierno Provisional y la separación y promulgación de la Constitución, trajo grandes preocupaciones en el interior de la jerarquía católica, a punto de posicionarse por medio de cartas pastorales dirigidas tanto al gobierno como a los fieles. El impacto de las medidas de secularización fue grande, pues prácticamente se determinó al mismo tiempo la libertad de cultos, la abolición de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, la secularización de los cementerios, el matrimonio civil y la bandera nacional con el lema positivista; indudables factores y situaciones que expresan el dilema que fue la separación entre el Estado y la Iglesia.

La Iglesia católica mexicana frente al Estado liberal (1867-1876)

Guadalupe C. Gómez-Aguado de Alba
Centro de Enseñanza para Extranjeros
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

INTRODUCCIÓN

Tradicionalmente se afirma que la República Restaurada marca el triunfo del proyecto liberal y la desaparición del conservadurismo de la escena política mexicana. A partir del fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo, los grupos conservadores y la Iglesia católica —representantes del oscurantismo y de la "reacción"— que habían impuesto el segundo Imperio, habrían sido desplazados de la escena pública y condenados a la oscuridad y al anonimato. Éste fue el discurso construido por el liberalismo triunfante que anuló toda explicación de coyunturas infinitamente más complejas y llenas de matices.

En este contexto, los miembros de la Iglesia católica mexicana reaccionaron de muy diversas formas a la política reformista del Estado. Al estudiar las fuentes de la época, la prensa católica, las cartas pastorales y los archivos del Arzobispado de México, el panorama que se ofrece al estudioso del periodo es muy distinto a la visión maniquea y

triunfalista de los liberales de su tiempo, así como difiere de la óptica trágica de los conservadores y de la Iglesia católica de entonces. Lo que puede verse es un panorama sumamente complejo en el que la Iglesia estaba profundamente dividida; en el que la jerarquía católica adoptó una actitud conciliadora hacia el Estado; en la que los sacerdotes tuvieron que acomodarse en un contexto en muchos sentido adverso; en que cada uno de los actores del periodo debió buscar su lugar en una coyuntura de retos, cambios y continuidades y en el cual los sucesos internacionales tuvieron una gran influencia en la época, tanto en el contexto político como en el eclesiástico.

El origen del conflicto entre la Iglesia y el Estado en México fue la aplicación de la legislación reformista cuyas primeras disposiciones comenzaron a dictarse en 1856 y fueron incorporadas en la Constitución de 1857. Después se promulgaron las Leyes de Reforma entre 1859 y 1860, en plena Guerra de Tres Años, y las últimas medidas en ese sentido se adoptaron en 1873 y 1874, durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada. El efecto de esas disposiciones se prolongó a lo largo de varias décadas, ya que el proceso de puesta en marcha de las reformas fue paulatino, lento y doloroso en muchos sentidos.[1]

Las leyes de desamortización y nacionalización, que buscaban poner a circular los bienes de las corporaciones, se consideraron totalmente contrarias a los intereses de la Iglesia, que era la propietaria más rica de México, ya que sus posesiones incluían monasterios, conventos, hermandades, capellanías, iglesias, cofradías, hospitales, establecimientos de caridad y educación y fundaciones para obras pías. Se ha calculado que a mediados del siglo xix el monto de las propiedades eclesiásticas, contando bienes raíces y rentas e hipotecas, fue de cien millones de pesos.[2]

1. Para conocer el texto completo de las Leyes de Reforma publicadas en 1859 y sus adiciones, véase Felipe Tena Ramírez. *Leyes fundamentales de México, 1808-1999*. Porrúa. México. 1999: 630-667.

2. Jan Bazant. *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal.* 2ª ed. El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos. México. 1977: 12-13. Respecto de esta cifra, Bazant asegura que es un número aproximado, ya que falta información exacta porque en muchos casos las corporaciones eclesiásticas tenían bienes no declarados al gobierno o que no fueron consignados en las estadísticas de las memorias del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos. Esa cifra incluye inmuebles improductivos como iglesias y conventos, así como plata, oro, joyas y obras de arte. Por su parte, Robert Knowlton hace un estudio pormenorizado del tema. Véase "Apéndice 1", en *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*, Robert Knowlton. Fondo de Cultura Económica. México. 1985: 271-286.

La riqueza de la Iglesia y el fuero eclesiástico, su papel predominante en la educación, su autoridad sobre las conciencias y su gran influencia social hacían de la institución un poder que se oponía al proceso de secularización emprendido por los liberales. Por lo demás, sus cuantiosos bienes fueron un factor decisivo en el proyecto de reconstrucción nacional que vio en su venta la posibilidad de incentivar el progreso económico y establecer un Estado moderno, laico, cuyo objetivo principal fue contrarrestar el poder económico de la institución e incluso ofrecer una alternativa ideológica a los valores católicos.[3] El análisis de ese proceso y sus consecuencias durante el periodo conocido como República Restaurada serán el tema del presente trabajo.

LA RUPTURA IGLESIA-ESTADO (1855-1861)

La lucha entre la Iglesia y el Estado que se manifestó abiertamente en la segunda mitad del siglo xix fue consecuencia de los años de crisis que vivió la propia institución eclesiástica a lo largo de la primera mitad de esa centuria. Tanto en México como en América Latina, la Iglesia se vio afectada profundamente por la Revolución francesa, las guerras napoleónicas y la insurgencia. Así, una vez que México entró a la vida independiente fue necesario reconstruir las estructuras diocesanas que habían quedado desarticuladas, con sedes episcopales vacantes, parroquias abandonadas y con pocos sacerdotes para atender a los fieles.[4] La recuperación que vivió la Iglesia en los años posteriores a la Independencia entró en su crisis más profunda a partir de la promulgación de la Constitución de 1857, cuando el conflicto entre ambas instancias se manifestó en toda su intensidad con la oposición del clero mexicano al proyecto

3. Jan Bazant, *op. cit.*: 37. Sobre el Estado laico, véase Faviola Rivera Castro, Laicidad y Estado laico, en *Secularización del Estado y la sociedad,* Patricia Galeana (coord.). México. Siglo Veintiuno Editores/Senado de la República/Comisión Especial Encargada de los Festejos del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. 2010: 19-42.

4. Para 1830 había unos siete millones de habitantes en México. De ellos, 3 282 eran sacerdotes y de los cuales poco más de la tercera parte ejercía el ministerio. Por otra parte, entre 1806 y 1825 la riqueza de la Iglesia se redujo a la mitad. De 1839 a 1856 se recuperó y el número total de miembros del estado eclesiástico aumentó de 7 200 a 9 344. Véase Brian Hamnett, Faccionalismo, constitución y poder personal en la política mexicana, 1821-1854: un ensayo interpretativo, en *La fundación del Estado mexicano, 1821-1855,* Josefina Zoraida Vázquez (coord.). México. 2000: 98.

político plasmado en ese documento. A partir de ese momento, según afirma Manuel Payno, se pusieron "decididamente frente a frente la autoridad civil y la autoridad eclesiástica".[5] La condena de la Iglesia a la Carta Magna fue un factor esencial para que se desencadenara la guerra más sangrienta del siglo XIX mexicano, lo que contribuyó más adelante a fomentar la acusación de que el clero fue el promotor de una guerra fraticida, así como el causante de los males que aquejaban a la república.[6]

En cuanto al papel que asumieron los católicos tradicionales,[7] generalmente identificados con el conservadurismo, frente a los embates de los procesos modernizadores a lo largo de la primera mitad de la centuria, debieron replantearse el lugar asignado a la Iglesia en las nuevas sociedades.[8] Comúnmente, la respuesta de la institución eclesiástica —y con ella la de muchos militantes, casi siempre pertenecientes a una élite— fue de intransigencia ante un movimiento modernizador que "acabaría desmantelando su poderío temporal".[9]

Así, frente a una realidad que se fue volviendo cada vez más adversa, hubo católicos cuya idea del catolicismo estuvo imbuida de la noción de incompatibilidad entre el mundo moderno y el cristianismo, y quienes quisieron implantar una cultura "netamente católica" en todos los órdenes de la vida humana,[10] así como mantener el papel que la Iglesia había tenido en la vida pública, y más adelante, recuperar el espacio perdido por ésta debido a las reformas liberales; no estuvieron de acuerdo con la idea de dejar a Dios y las cuestiones religiosas en el espacio de la vida privada y de ninguna manera vieron la posibilidad de que la institución eclesiástica y el Estado marcharan de forma paralela, cada uno en un ámbito diferente de acción.

5. Manuel Payno. *Opúsculos*, *apud* Erika Pani, "Si atiendo preferentemente al bien de mi alma…". El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858. *Signos Históricos* (2), julio-diciembre de 1999: 36.

6. *Ibid.*: 37.

7. Se utiliza el término "católicos tradicionales" para referirse a aquéllos que siguen la tradición eclesiástica en sus fuentes orales y escritas y aceptan el derecho de magisterio en su interpretación.

8. Manuel Ceballos Ramírez. *El catolicismo social: un tercero en discordia.* Rerum Novarum, *la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911).* El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos. México. 1991: 21.

9. Luis Fernando Bernal. *Los católicos y la política en México*. MileStone. México. 2006: 12.

10. Manuel Ceballos Ramírez, *op. cit.*: 21-49.

Por lo que corresponde a la actitud asumida por la jerarquía católica durante la primera mitad del siglo XIX, así como de muchos católicos tradicionales frente al liberalismo que se desarrolló durante ese periodo, fue de rechazo y finalmente de ruptura. Hasta la Reforma, no sólo la visión de algunos individuos, sino también la que se plasmó en diversos documentos políticos, identificó a la "mexicanidad" con el catolicismo, es decir, ser ciudadano mexicano equivalía a ser católico. Ello obligó a que esta cuestión fuera un asunto nodal en la búsqueda de consolidación del Estado-nación mexicano, y la definición de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se convirtió en un tema central en cuanto a la forma de concebir a la patria.[11]

De esa manera, el conflicto entre ambas potestades se exacerbó después del triunfo de la revolución de Ayutla, cuando se promulgaron la Ley Juárez, sobre la limitación de fueros; y la Ley Lerdo, sobre desamortización de los bienes de las corporaciones, y comenzó a debatirse abiertamente en el Congreso Constituyente de 1856 el papel que se daría en adelante a la institución eclesiástica el cual quedaría plasmado en la Carta Constitucional de 1857. Ese documento suscitó airadas reacciones del clero, que instrumentó una ofensiva basada en la identificación que los mexicanos de entonces tenían con la religión heredada por sus padres y que se consideraba un lazo de unión entre los habitantes de una nación por demás heterogénea. Dicha oposición se fue haciendo más enconada a medida que la Iglesia sintió que su lugar en el ámbito público quedaba cada vez más relegado, y la manifestación máxima de este conflicto fue la guerra que se desató, entre otras cosas, por la intransigencia de los católicos tradicionales frente a quienes buscaban que la influencia de la institución se limitara al espacio privado.

LA BÚSQUEDA DE UN GOBIERNO CONSOLIDADO (1861-1867)

Después de la Guerra de Tres Años, y a pesar de la derrota conservadora, los católicos simpatizantes del conservadurismo decidieron apoyar una intervención europea como la única forma de consolidar un orden administrativo

11. Brian Connaughton. *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX.* Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa. México. 2001: 223.

racional y de esa manera lograr la anhelada estabilidad política.[12] Se pensaba que la intervención brindaría al país un gobierno basado en una autoridad firme, además de convertirse en una alianza estratégica entre México y las potencias europeas contra los deseos expansionistas de Estados Unidos. El elegido para encabezar ese gobierno, el príncipe austriaco Maximiliano de Habsburgo, tenía el respaldo del papa y del emperador francés Napoleón III, que pretendían apoyar a la Iglesia y expandir su poder e influencia en el continente americano. Por su parte, Benito Juárez y sus colaboradores consideraron que, dada la gran influencia que ejercían los sacerdotes sobre sus fieles, debían alejarlos de la grey, por lo que se tomó la decisión de expulsar del país a los obispos. Según Marta Eugenia García, al salir de México los jerarcas, la estructura eclesiástica quedó severamente lastimada.

Mientras cristalizaba el proyecto imperial, el papa Pío IX, asediado por el peligro de pérdida de su poder político, celebró en 1862 una reunión internacional con motivo de la canonización de 26 mártires. En esa ocasión asistieron varios obispos mexicanos que estaban en la Ciudad Eterna debido al destierro decretado por Juárez el año anterior. En contraste, de acuerdo con la situación política en Italia, la mayoría de los prelados italianos no asistieron porque se les prohibió dejar sus territorios. Esa reunión tuvo como fin difundir en todo el mundo la voz del episcopado católico, que firmó un *Manifiesto* en el que se señalaba la necesidad de que el papa gozara de soberanía temporal y no fuera súbdito de ninguna nación.[13]

Precisamente en 1864, el año de la llegada del príncipe austriaco a México, Pío IX publicó la encíclica *Quanta Cura* y emitió el documento titulado *Syllabus*, un catálogo de lo que los pontífices habían considerado los principales errores de la época, derivados de la difusión de las ideas liberales, en el que se definieron y condenaron ochenta "errores" del mundo moderno, tales como el naturalismo, el panteísmo, el racionalismo, el indiferentismo, el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades clérico-liberales y, en

12. Conrado Hernández. La "reacción a sangre y fuego": los conservadores en 1855-1867 en *Conservadurismos y derechas en la historia de México,* t. 1, Erika Pani (coord.). Fondo de Cultura Económica/Conaculta. México. 2009: 267-299, véase p. 295.

13. Marta Eugenia García Ugarte. *Poder político y religioso. México siglo XIX*, t. II. H. Cámara de Diputados LXI Legislatura/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C./Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Miguel Ángel Porrúa. México. 2010: 1378-1379.

general, los yerros atribuidos al pensamiento liberal, especialmente la intención de subordinar el poder religioso al civil.[14] Es claro que la intención de Pío IX ya no era sostener la mancuerna entre poder político y religioso, sino subordinar el Estado a la Iglesia y que esta institución gozara de independencia y libertad con respecto al primero.

Desde el punto de vista de los estudiosos, ambos documentos fueron una manifestación de guerra abierta al liberalismo anticlerical y una respuesta al movimiento de reunificación italiana, y prepararon el camino para la posterior declaración de infalibilidad pontificia. La publicación de esos escritos provocó reacciones de apoyo y de repudio en varios países. Napoleón III, cuyas tropas permanecían en Roma en defensa del pontífice, se sintió agraviado por la encíclica, lo que amenazó su ya de por sí frágil alianza con el papa. Mientras el poder de Francia decaía en Europa, y con ello la posibilidad de que fuera un apoyo real para mantener los Estados Pontificios, Alemania e Italia se fortalecían.[15]

En México, en tanto, muchos católicos consideraron que el Segundo Imperio podía ayudar a retomar la formación de los mexicanos en torno a los valores religiosos tradicionales. Por su parte, la Iglesia confiaba en que con un gobierno apoyado por Francia y con un príncipe católico a la cabeza, la recuperación de los bienes que les habían sido arrebatados por las leyes liberales sería sólo una cuestión de tiempo.

En cuanto a Maximiliano, a decir de Erika Pani, "resultó ser menos 'buen católico' de lo que se esperaba". De acuerdo con las medidas liberales que se estaban difundiendo en Europa, no aguardó el beneplácito de la Santa Sede para ratificar las leyes de nacionalización; restableció el Registro Civil; si bien declaró que la católica sería la religión de Estado, afirmó también que las otras serían toleradas; pretendió ejercer el patronato y pagar salarios al clero provenientes de fondos públicos para que no se cobrara la administración de los sacramentos; ordenó que las oficinas de gobierno permanecieran abiertas los domingos y las fiestas de guardar, exceptuando el 12 de diciembre y el jueves de Corpus, es decir, dejó en claro que la soberanía del Estado frente a la Iglesia sería absoluta, así como el carácter civil y secular de su administración. Eso significó una ruptura con la opinión católica, ya que el gobierno

14. Pío IX. *Encíclica Quanta Cura* y *Syllabus*. www.filosofia.org/mfa/far864a.htm. Consultado el 19 de septiembre de 2010.

15. Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*: 1380-1381.

imperial dio prioridad "a la política sobre la moral, a la razón de Estado sobre la conciencia".[16] Patricia Galeana afirma que con esas disposiciones, el emperador "intentó unir monarquía y liberalismo".[17] Evidentemente, dichas medidas fueron muy mal recibidas, tanto por la Santa Sede como por la jerarquía mexicana.

Los católicos que habían apoyado el proyecto imperial se sintieron traicionados por las disposiciones del gobierno de Maximiliano. Desde su perspectiva, el emperador había desobedecido la voluntad nacional expresada en las actas de adhesión de las poblaciones y, por lo tanto, en los votos de los habitantes "de un país celoso de sus creencias religiosas". Es decir, si el Imperio no protegía a la "verdadera religión", perdía su razón de ser.[18] En ese tenor, el Segundo Imperio mexicano y la Iglesia católica tuvieron continuos desencuentros y a pesar de que se establecieron las relaciones diplomáticas formales con la Santa Sede, el Nuncio, monseñor Meglia, permaneció sólo unos cuantos meses en México, de diciembre de 1864 a mayo de 1865, porque no quiso avalar con su presencia unas leyes que se consideraron violatorias del derecho de la institución eclesiástica.[19]

Por otra parte, en esos años hubo un cambio en cuanto a las exigencias de los católicos con respecto a las relaciones de la institución religiosa con el Estado. De la pretensión que se había sostenido a lo largo de la primera mitad del siglo XIX sobre la unión entre ambas potestades, se comenzó a postular la necesaria independencia que debía mantener la Iglesia frente al poder estatal. Así, con sus políticas civilistas y secularizadoras el gobierno imperial decepcionó a quienes lo habían apoyado, ya que ratificar la tolerancia de cultos y secularizar la educación pública fueron medidas incompatibles con un proyecto de Estado católico, lo que sin duda contribuyó a su caída. Por lo demás, la intransigencia de la Santa Sede, que se negó a la firma de un concordato y así

16. Erika Pani. *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas.* El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos/Instituto Mora. México. 2002: 343-345; Doc. 81, Archivo Secreto Vaticano (en Adelante ASV), en *Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX,* Luis Ramos (coord.). UNAM/Secretaría de Relaciones Exteriores. México. 1997: 234-236.

17. Patricia Galeana. Clericalismo y soberanía, en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros,* Patricia Galeana (comp.). AGN. México. 1999: 107.

18. Erika Pani. *Para mexicanizar el Segundo Imperio…, op. cit.*: 346.

19. Patricia Galeana, Clericalismo…, *op. cit.*: 104-105.

impidió la resolución de la cuestión religiosa, también fue un factor que jugó en contra del régimen de Maximiliano.[20]

LA REPÚBLICA RESTAURADA (1867-1876)

De esa manera, con el triunfo de las fuerzas republicanas ante la intervención francesa, y después del fusilamiento de Maximiliano, Benito Juárez regresó a la Ciudad de México tras imponerse sobre un ejército invasor, y sobre la institución más poderosa hasta entonces, la Iglesia católica. Habían pasado cuatro años en que su gobierno prácticamente se había convertido en un símbolo.[21] Al parecer, ya sin la oposición conservadora, Juárez tenía todo de su parte para encabezar un mandato fuerte y legítimo. En su manifiesto a los mexicanos, declaró que no tendría ningún resentimiento contra quienes habían ayudado a la causa de la intervención y lo habían combatido. Afirmó que el camino para lograr afianzar la paz y el porvenir de la nación sería la conciliación de la indulgencia con el deber de aplicar las leyes. En esa coyuntura, a decir del presidente Juárez, lo más importante era el bienestar y la prosperidad de la nación mediante el respeto a la ley y la obediencia a las autoridades.[22] No obstante, las intenciones del mandatario distaban mucho de ese tono conciliador, como sería evidente por su renuencia a conceder una amnistía amplia a los imperialistas.[23]

El 18 de agosto de 1867, en medio de las divisiones y los enconos suscitados por los años de guerra y por los problemas internos, finalmente se publicó la "Convocatoria para la elección de los Supremos Poderes", que llamaba a elecciones para diputados al Congreso, presidente de la República y presidente y magistrados de la Suprema Corte de Justicia. Ésta, a decir de Cosío Villegas, "contenía novedades que habían de engendrar la primera gran tormenta política

20. Erika Pani. *Para mexicanizar…*, *op. cit.*: 364-365.

21. A decir de Daniel Cosío Villegas, Juárez regresó a la Ciudad de México "después de cuatro años de un gobierno que se desvanece hasta convertirse en símbolo". Daniel Cosío Villegas. *Historia moderna de México. La República restaurada. La vida política,* vol. 1. 2ª ed. Hermes. México. 1959: 64.

22. Manifiesto de Juárez a los mexicanos (15 de julio de 1867), en *Planes en la nación mexicana. Libro seis: 1857-1910.* Senado de la República/El Colegio de México. México. 1987: 183.

23. Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*: 1297-1301.

en la República Restaurada", ya que incluía una apelación a los ciudadanos a expresar en la misma boleta electoral si autorizaban cinco propuestas para reformar la Constitución, todo ello sin necesidad de obtener la aprobación de las dos terceras partes de los diputados y la de las legislaturas locales.[24]

Las reformas proponían el restablecimiento del Senado, pues se consideraba que la cámara única contemplada en la Constitución daba demasiado poder al Congreso, como el veto del Ejecutivo sobre proyectos de ley emitidos por el Legislativo; la autorización a los ministros a contestar por escrito las preguntas del Congreso; la limitación de facultades de la Comisión Permanente para convocar a sesiones extraordinarias y la forma de sustitución en caso de que faltaran simultáneamente el presidente de la República y el de la Suprema Corte de Justicia. Otras medidas fueron la eliminación del requisito de vecindad para ser electo diputado y la posibilidad de otorgar a los sacerdotes el derecho a ser elegidos para ocupar una curul.[25] Esta última propuesta fue objeto de las más apasionadas objeciones y, sin embargo, no era una disposición nueva: la misma concesión se había hecho en 1864 para ganar adeptos a la causa republicana entre los eclesiásticos, y aun cuando todos, gobierno y opositores, convinieron en que los resultados fueron pobres, el fundamento para proponerla en ese momento fue que la medida podría quedar al menos como un gesto conciliatorio, benéfico para el partido liberal.[26]

Sebastián Lerdo de Tejada, ministro de Relaciones, envió a los gobernadores de los estados la convocatoria con una circular en la cual presentaba las razones de ésta y justificaba la propuesta sobre los eclesiásticos en el hecho de que "siendo ciudadanos, no parecía justo privarlos de uno de los más importantes derechos de la ciudadanía", además, fue infundado el temor de que pudieran ejercer una influencia indebida en los electores, y a decir del mismo Lerdo, había que confiar en su buen criterio, su libertad y su discreción.[27] Al parecer, en esos años todo era buena voluntad y afán de conciliación.

24. Daniel Cosío Villegas, *op. cit.*: 142-143 y Antonia Pi-Suñer Llorens, La primera elección presidencial al triunfo de la República, en *Candidatos, campañas y elecciones presidenciales en México. De la República restaurada al México de la alternancia. 1867-2010*, Georgette José Valenzuela (coord.). Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM. México. En prensa.

25. Felipe Tena Ramírez, *op. cit.*: 682-689.

26. Daniel Cosío Villegas, *op. cit.*: 153.

27. *Ibid.*: 154.

No obstante, una vez publicada la Convocatoria, hubo severas críticas contra Juárez y su grupo. Liberales como Pantaleón Tovar manifestaron su preocupación porque se le quería "abrir el templo de la ley" al clero. Ignacio Ramírez, por su parte, condenó "la apelación al pueblo y la concesión del voto al clero", y en medio de las críticas de la prensa y de diversos personajes por la convocatoria, Porfirio Díaz afirmó en una carta enviada al general Vicente Jiménez, que "no podía permanecer al lado del gobierno sino mereciendo el nombre de mocho", lo que era una clara objeción, más que nada, a la concesión a los sacerdotes del derecho a ser votados.[28] Al parecer, el temor a abrir espacios al clero y a los conservadores provocó esa reacción airada. Laurens Perry afirma que "había un miedo casi paranoico a un resurgimiento conservador".[29] Con el triunfo de Juárez en las elecciones de octubre de 1867 se descartó la inclusión de las polémicas reformas. Por otra parte, si bien la reforma relativa a los sacerdotes no se aprobó, el presidente ofreció discretamente un *modus vivendi* a la Iglesia católica. Según Hamnett, eso obedeció al interés de Juárez por ampliar la base popular del liberalismo mediante el acercamiento a los clérigos. De esa manera, frente a la oposición política en el Congreso y los ataques de la prensa liberal, Juárez toleró la desobediencia clerical a las Leyes de Reforma, lo que dio a su gobierno cierta tranquilidad respecto de los conflictos con la Iglesia y con los católicos tradicionales, si bien eso no significó que no hubiera quejas y oposición contra las medidas liberales que se estaban poniendo en práctica.[30]

En 1871, llegado el tiempo de las elecciones, Benito Juárez resultó ganador sin mayoría absoluta y en medio de graves divisiones en las filas liberales. Inmerso en los problemas por la reelección y una revuelta encabezada por Porfirio Díaz, Benito Juárez murió el 18 de julio de 1872. A decir de Cosío

28. *Ibid.*: 157-172. Hamnett. *op. cit.*: 202-203.

29. Laurens B. Perry. *Juárez y Díaz. Continuidad y ruptura en la política mexicana.* Era/ Universidad Autónoma Metropolitana. México. 1996: 26.

30. *Ibid.*: 205-206. Cosío Villegas afirma que la política de conciliación que se atribuye a Porfirio Díaz en realidad fue puesta en práctica por Juárez. Cosío Villegas. *op. cit.*: 78. Véase Antonia Pi-Suñer. Sebastián Lerdo de Tejada y su política frente a la Iglesia católica, en *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros,* Patricia Galeana (comp.). Secretaría de Gobernación/ Archivo General de la Nación. México. 2001: 127-130. A decir de Jean Meyer, "Juárez tuvo mucho que hacer para conservar el poder, y apenas se ocupó del problema religioso". Véase Jean Meyer. *La cristiada*, t. II, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929.* 21ª ed. Siglo Veintiuno Editores. México. 2007: 31.

Villegas, su deceso resolvió un embrollo político que parecía un callejón sin salida. Lerdo de Tejada se hizo del poder sin esfuerzo y con el beneplácito de todos, por su puesto como presidente de la Corte. En octubre de 1872 se llevaron a cabo las elecciones y Lerdo obtuvo 8 578 votos contra sólo 545 de Díaz. El nuevo mandatario afirmó que gobernaría como jefe de la nación y no de un partido, lo que tranquilizó a los juaristas, a los porfiristas y a los conservadores, que esperaban el término de su ostracismo político.

EL CONTEXTO ECLESIÁSTICO. PÍO IX Y LA IGLESIA MEXICANA

Mientras que México era escenario de los desencuentros en el seno del liberalismo, en Roma, días después de que fue publicado el *Syllabus* el 8 de diciembre de 1864, el papa comenzó a explorar la posibilidad de convocar a un concilio general, intención que se hizo oficial hasta el 26 de junio de 1867. A muchos les pareció que la declaración de infalibilidad pontificia, que ya se había mencionado en varios documentos, era inoportuna por la situación de división interna en la institución eclesiástica. Giuseppe Garibaldi, por su parte, invadió ese mismo año los Estados Pontificios, lo que obligó al ejército francés a hacerle frente y regresar a Roma, de donde había salido por un acuerdo con el rey de Italia firmado en 1864. Si bien los franceses vencieron a las tropas de Garibaldi, el imperio de Napoleón III estaba en riesgo y Pío IX sabía que cualquier conflicto podría hacer que los franceses abandonaran la Ciudad Eterna y él quedaría a expensas de los movimientos nacionalistas.[31]

En ese contexto, con el fin de fortalecer la autoridad moral y espiritual del papado, se publicó la bula *Aeterni Patris* el 29 de junio de 1868, convocando a un concilio ecuménico que se llevó a cabo a partir de diciembre de 1869.[32] En dicha bula no se mencionó nada sobre la intención de declarar la infalibilidad pontificia, sino que se adujo como motivo de la reunión la necesidad de:

31. Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*: 1382.

32. El Concilio Vaticano I se inauguró el 8 de diciembre de 1869 y fue suspendido el 18 de julio de 1870. Asistieron 747 sacerdotes de todo el mundo. Sobre las discusiones suscitadas en la reunión, véase Francisco J. Montalbán, *et al.*, *Historia de la Iglesia católica. IV. Edad Moderna (1648-1963). La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo.* 3ª ed. La Editorial Católica. Madrid. 1963: 774-787.

> examinar, estudiar y determinar con el mayor cuidado las cosas que en estos tiempos tan difíciles se dirijan a la mayor gloria de Dios, a la integridad de la fe, a la mejor disciplina de clero tanto secular como regular, igualmente que a su instrucción sólida y provechosa; a la observancia de las leyes eclesiásticas, a la mejora de las costumbres, a la educación de la juventud y la paz y la concordia generales.[33]

La idea del pontífice fue convocar a los obispos de todo el mundo para ayudar a la Iglesia a fortalecerse frente a las tensiones desatadas por la difusión del liberalismo en el mundo occidental, aunque el fin último del concilio era declarar la infalibilidad del papa, tema muy polémico porque implicaba restar poder al episcopado y fortalecer el centralismo papal. Por otra parte, en contra de las aparentemente buenas intenciones de la convocatoria, los príncipes cristianos que tradicionalmente habían sido invitados a anteriores reuniones no fueron incluidos, lo que ya daba indicios de las intenciones de Pío IX de marcar distancia con los gobiernos a los que consideraba adeptos al liberalismo y, por lo tanto, hostiles a la Iglesia.[34]

Las discusiones suscitadas dividieron a los obispos en el tema de la infalibilidad. Entre los países latinoamericanos que enviaron representantes al evento religioso, México fue el que tuvo una representación más numerosa, ya que asistieron 10 obispos de las 20 diócesis existentes. De ellos, participaron los arzobispos de las tres provincias eclesiásticas: México, Guadalajara y Michoacán.[35] La votación sobre la Primera Constitución Dogmática relativa a la Iglesia de Cristo, que incluía la declaración del dogma de la infalibilidad, fue de 451 votos en favor y 88 en contra, aunque hubo varias abstenciones e incluso muchos obispos abandonaron Roma para no estar presentes en el momento en que se declarara. Eso significó, sobre todo, la afirmación de la

33. Bula *Aeterni Patris*, *apud* José Ignacio Arciga. *Carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga, Dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos con motivo de la publicación del edicto del jubileo extraordinario concedido por M.S. Padre el Señor Pío IX, el 11 de Abril de 1869*. Imprenta de I. Arango. Morelia, Mich. 1869: 11.

34. Francisco J. Montalbán, *et al*. *Historia de la Iglesia católica. IV. Edad Moderna (1648-1963). La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo*. 3ª ed. La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, 76). Madrid. 1963: 770-771.

35. María Alicia Puente Luteroth. "No es justo obedecer a los hombres antes que a Dios". Un acercamiento a algunas realidades socioeclesiales y político-religiosas de México en el tiempo del Concilio Vaticano I, en *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX,* Álvaro Matute, Evelia Trejo, Brian Connaughton (coords.). UNAM/Miguel Ángel Porrúa. México. 1995: 303-309.

autoridad papal frente a las cuestiones de fe y la definición del comportamiento que debían seguir los católicos de cara al avance de la modernidad.

En México no hubo manifestaciones de repudio o de crítica hacia el concilio. De hecho, antes del inicio de la reunión, el obispo de León, José de Jesús Díez de Sollano, envió a Roma un memorándum en el que solicitaba que se definiera la disciplina que debía regir a las iglesias mexicanas, así como la necesidad de uniformar el plan de estudios en los seminarios y que éstos estuvieran exclusivamente a cargo del clero secular.[36] Al igual que sucedía en Roma, los obispos mexicanos deseaban centralizar el poder eclesiástico que se había visto mermado a consecuencia de la aplicación de las Leyes de Reforma y de la pérdida de espacios, ingresos e influencia como consecuencia de dichas leyes.

Por su parte, José Ignacio Arciga, recién nombrado arzobispo de Michoacán, dirigió una carta pastoral a los fieles en la que manifestaba su apoyo a Pío IX por la celebración del concilio y en la que, acorde con los tiempos, criticaba duramente las ideas modernas:

> […] la más grave aflicción lacera cruelmente nuestra alma al escuchar al inmortal Pío IX deplorar con amargura de su corazón los males que sufre la Iglesia, las espantosas ruinas que están causando estas perversas teorías, esas doctrinas inmorales que circulan por todas partes, que pervierten los ánimos, extinguen la fe, dejan sin freno las pasiones e, invadiéndolo todo siembran a cada paso la incredulidad, el vicio, la corrupción y la muerte.[37]

En ese mismo tenor, una vez finalizado el concilio, se publicó una carta pastoral en la que se transcribió la Constitución Dogmática de la Iglesia y se explicó el significado del decreto de la infalibilidad. Ninguno de los obispos mexicanos puso objeciones e incluso se celebró con una misa y un *Te Deum* en la Catedral Metropolitana en octubre de 1870.[38]

36. ASV. José Ma. de Jesús Díez de Sollano, Memorándum, doc. 186, *apud* Luis Ramos, *op. cit.*: 482-493.

37. José Ignacio Arciga. *Carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga, Dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos con motivo de la publicación del edicto del jubileo extraordinario concedido por M.S. Padre el Señor Pío IX, el 11 de Abril de 1869*. Imprenta de I. Arango. Morelia, Mich. 1869: 8.

38. Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*: 1400-1401.

El concilio fue suspendido apresuradamente por la declaración de guerra de Francia a Prusia el 15 de julio de 1870, lo que provocó la caída del Segundo Imperio francés y la salida de las tropas galas de Roma, en donde habían permanecido para proteger al pontífice de los ataques de los nacionalistas. El 20 de septiembre de 1870 el ejército itálico anexó la ciudad al nuevo reino y Roma se convirtió en la capital del Estado italiano unificado.[39] Así, no obstante la proclamación del dogma de la infalibilidad y tras la caída de Napoleón III, en 1871, el papado perdió definitivamente los Estados Pontificios. El pontífice se negó a negociar con el reino de Italia, y a pesar de eso, mediante la Ley de Garantías del 13 de mayo de 1871, el nuevo Estado italiano reconoció al papa la plena soberanía e inmunidad, una renta anual de 3.25 millones de liras, le concedió la utilización de los palacios del Vaticano, de Letrán y de la Villa de Castelgandolfo, así como el libre ejercicio de su cargo, la libre relación con los obispos de todo el mundo y la facultad de elegir a los mitrados de toda Italia. Pío IX rechazó la ley, se negó a aceptar el dinero otorgado y renovó la obligación moral de los católicos de todo el mundo de dar donativos voluntarios para el sostenimiento de la Iglesia; además, se consideró a sí mismo "prisionero del Vaticano".[40]

En México todo eso fue visto como una afrenta terrible contra el papa y se escribieron manifiestos de apoyo. Uno de éstos fue el del obispo de León, Díez de Sollano, que publicó una carta pastoral relativa al acontecimiento con el fin de explicar a los fieles el significado del dogma de la infalibilidad y la necesidad de defender al pontífice en el difícil momento por el que atravesaba. Así, entre sus argumentos expuso la necesidad de toda sociedad de creer en una divinidad y de profesar una religión sobrenatural, así como la de un

39. Sobre el proceso de unificación italiana y la guerra franco-prusiana véase Jackson J. Spielvogel. *Civilizaciones de Occidente. Vol. B: desde 1500.* 3a ed. International Thompson Editores. México. 1999: 781-789.

40. Josef Lenzenweger *et al. Historia de la Iglesia católica.* Herder. Barcelona. 1989: 517-518. En la carta pastoral dirigida a los fieles por el primer obispo de Zacatecas, Ignacio Mateo Guerra, afirmó que "la Cabeza de la Iglesia" se hallaba "como en una prisión […] porque así y con las mismas expresiones nos encargó Su Santidad al despedirnos que lo dijésemos a los fieles nuestros diocesanos. *Decidles a los fieles*, nos encargó expresamente, *que yo quedo como en una prisión*" (en cursivas en el original). *Carta pastoral que el primer obispo de Zacatecas, doctor y Licenciado D. Ignacio Mateo Guerra, dirige a su venerable cabildo, señores curas, eclesiásticos y fieles diocesanos, para saludarlos a su regreso de Roma como padre del Concilio Vaticano, y publicar las dos Constituciones emanadas de la misma augusta y venerable asamblea*. Tip. F. Villagrana. Zacatecas: 1871: 5.

magisterio público y de una autoridad docente, divina e infalible, papel que, desde su punto de vista, tocaba representar al papa.[41]

Por su parte, José Ignacio Arciga, arzobispo de Michoacán, también manifestó su disgusto por la situación del papa, "víctima de una cruel violencia", y que, no obstante, seguía sosteniendo "la verdad, la justicia y la más santa de las causas". Recomendaba a los fieles, tal como lo pedía el pontífice, que rezaran por "la paz y concordia entre los príncipes cristianos" y por la "extirpación de las herejías". Por supuesto, dejó claro que lo que estaba sucediendo en Roma era una injusticia fruto de la ambición y pedía que oraran por el papa para que pudiera defender "la necesaria libertad de la Iglesia".[42]

Ignacio Mateo Guerra, obispo de Zacatecas, también publicó una carta pastoral en la que transmitía el sentir del pontífice con respecto a lo ocurrido en Roma. Decía que Pío IX estaba "en desgracia por la perversidad de los hombres, que con la mayor injusticia le han ocupado todos sus dominios […] reduciéndole a vivir en su palacio Vaticano *como en una prisión*[43] […] por la violencia y las armas del Rey de Italia que ha atropellado los sagrados derechos de la Santa Sede".[44] Así, la intención de los mitrados mexicanos fue suscitar en los fieles la compasión por la situación del papa, lo que sin duda ayudaría para que otorgaran su apoyo económico. El arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, por su parte, seguía en el exilio en Roma y se dedicó a obtener recursos para el pontífice, quien supuestamente desde la toma de la Ciudad Eterna en 1870 sufría para mantener su ministerio. Labastida pidió al Cabildo Metropolitano que enviara ayuda económica a costa de su mesada; además solicitó a los mexicanos con recursos su respaldo para colaborar en la manutención papal.[45] Una vez de regreso en México, a donde llegó el 12 de

41. José Ma. de Jesús Diez de Sollano. *Décima carta pastoral que el primer Obispo de León Dr. y Maestro D. José María de Jesús Díez de Sollano y Dávalos, dirige a su venerable cabildo, señores curas, eclesiásticos y fieles diocesanos, para la publicación de las dos constituciones emanadas del Santo Concilio Ecuménico Vaticano, así como para ordenar los preces que deben hacerse por el señor Pío IX.* Imprenta de J. M. Monzón. León, Gto. 1870: 42-43.

42. José Ignacio Arciga. *Segunda carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga Dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos, con motivo de las encíclicas expedidas por S. Santidad el Sr. Pío IX, en 15 de mayo y 4 de junio del presente año.* Tip. de I. Arango. Morelia, Mich. 1871: 1-19.

43. En cursivas en el original.

44. Ignacio Mateo Guerra, *op. cit.*: 5.

45. Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*: 1410-1411.

mayo de 1871 gracias a la autorización expresa del presidente Juárez, publicó una carta pastoral que incluía el discurso del Pío IX con motivo del 25 aniversario de su pontificado. El documento señalaba el sufrimiento del papa por la "criminal usurpación" padecida y su preocupación porque una vez "destruido su poder temporal", también quisieran anular su "potestad espiritual" y "el reino de Jesucristo en la tierra".[46]

LA PRESIDENCIA DE SEBASTIÁN LERDO DE TEJADA (1872-1876)

En cuanto al contexto político de México, una vez que Sebastián Lerdo de Tejada fue electo presidente constitucional en octubre de 1872, y al asumir el cargo en diciembre de ese mismo año, conservó el gabinete heredado de Juárez para preservar la alianza con los juaristas, lo que contrarió a sus seguidores. Éstos obtuvieron mayoría en las elecciones al Congreso en 1873, aunque no desparecieron la minoría juarista y porfirista.[47]

En su primer manifiesto a la nación, Lerdo ofreció un apoyo completo a la Constitución y a las Leyes de Reforma; así disipó las dudas que albergaban los jacobinos sobre su liberalismo. Ya como presidente constitucional, Lerdo siguió afianzando su posición. Su mayor obsesión fue restablecer la paz y el orden para lograr la reconstrucción del país, iniciada durante los dos últimos mandatos de Juárez. Con esa intención decretó la amnistía a quienes habían participado en la rebelión de la Noria y se propuso acabar con el cacicazgo que ejercía Manuel Lozada en Tepic.[48]

Lerdo continuó la política que inició con Juárez, de fortalecer al Ejecutivo y quitar poder al Legislativo y a los gobernadores. Por otra parte, bajo su presidencia la prensa cobró un papel muy activo en el desprestigio de su figura. Sin embargo, el mandatario, fiel a sus principios, fue tolerante con los

46. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. *Carta pastoral del Illo. Sr. Dr. d. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en que publica la encíclica dirigida por nuestro santísimo padre Papa Pío IX el día 4 del último junio a todos los patriarcas, primados, arzobispos, obispos y demás ordinarios que están en gracias y comunión con la silla apostólica con motivo del vigésimo quinto aniversari.* Diócesis de México. Imprenta a cargo de M. Rosello. México. 1871: 6.

47. Antonia Pi-Suñer Llorens. Sebastián Lerdo de Tejada, en *Gobernantes mexicanos. I: 1821-1910,* Will Fowler (coord.). Fondo de Cultura Económica. México. 2008: 345, y Frank A. Knapp Jr. *Sebastián Lerdo de Tejada.* Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz. 1962: 267-410.

48. Antonia Pi-Suñer Llorens, Sebastián…, *op. cit.*: 349.

periódicos de oposición que nunca habían sido tan agresivos, satíricos e irreverentes como entonces. La prensa de oposición difundió que Lerdo era un déspota y un destructor de la soberanía de los estados; que la administración era perezosa, decadente, venal y corrupta y que el Ejecutivo manipulaba a su antojo a los miembros de su gabinete.[49] Al parecer, el encono contra el gobierno de Lerdo se volvió inclemente desde fines de 1873.[50] Para atemperar las polémicas que podían desembocar en el menoscabo de la libertad de expresión, se creó la Asociación de Periodistas Escritores, la primera en su tipo, en cuyo reglamento se hizo referencia a las injurias entre periodistas y a la forma de sancionar y evitar esa costumbre.[51]

El 25 de septiembre de 1873 Lerdo decretó la adición de las Leyes de Reforma a la Constitución.[52] Antes de eso quiso frenar a la oposición conservadora con varias disposiciones de tendencia reformista: la expulsión, en agosto de 1873, de 10 jesuitas extranjeros, seis pasionistas, dos sacerdotes seculares

49. *Ibid.*: 352-353. Un estudio muy detallado de la caricatura de oposición durante la presidencia de Lerdo es el de Rafael Barajas Durán (el Fisgón). *El país de "El Ahuizote". La caricatura mexicana de oposición durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876)*. Fondo de Cultura Económica. México. 2005.

50. Antonia Pi-Suñer Llorens, Sebastián…, *op. cit.*: 356.

51. María Teresa Camarillo. Los periodistas en el siglo XIX. Agrupaciones y vivencias, en *La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Vol. 1. Ambientes, asociaciones y grupos. Movimientos, temas y géneros literarios*, Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (ed.). UNAM (Al Siglo XIX. Ida y regreso). México. 2005: 154.

52. Antonia Pi-Suñer Llorens, Sebastián…, *op. cit.*: 354-355. La constitucionalización de las Leyes de Reforma tuvo cinco disposiciones: Art. 1º) El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna. Art 2º) El matrimonio es un contrato civil. Éste y los demás actos del estado civil de las personas, son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan. Art. 3º) Ninguna sociedad religiosa podía adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre éstos, con la sola excepción establecida en el art. 27 de la Constitución (es decir, por lo que respecta a los usados inmediatamente con fines religiosos). Art 4º) La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sustituirá al juramento religioso con sus efectos y penas. Art. 5º) Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse. Tampoco puede admitirse convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro. Tena Ramírez, *op. cit.*: 697-698.

y un paulino[53] y la exclaustración de las Hermanas de la Caridad, orden de origen francés que se dedicaba a labores de beneficencia y cuyas integrantes fueron puestas en la disyuntiva de renunciar a la vida comunitaria o salir del país, lo que ocurrió entre diciembre de 1874 y enero de 1875. El decreto de expulsión perjudicó a la Iglesia mexicana, porque con ello perdió influencia en el campo de la acción social, espacio que la institución había tratado de ocupar a raíz de la derrota conservadora. Sin embargo, las autoridades civiles se vieron más afectadas porque con la partida de las religiosas hubo escasez de administradoras y enfermeras para las casas de beneficencia y los hospitales adscritos a los municipios.[54]

Por otra parte, el mandatario favoreció abiertamente la llegada de protestantes a México, ya que se consideraba que frente al "fanatismo" católico, el protestantismo podía ser un medio para cambiar los hábitos y las costumbres de los mexicanos y una forma de acabar con el corporativismo del país.[55] Todas esas medidas provocaron una violenta oposición de los grupos católicos que habían pensado que Lerdo iba a ser un aliado —debido a su formación en el Seminario Palafoxiano de Puebla y en San Ildefonso, razón por la que la oposición radical lo llamaba "el jesuita"— y que en cambio se vieron amenazados por las disposiciones antes mencionadas. Según el obispo de León, José María de Jesús Díez de Sollano, la incorporación de las leyes reformistas a la Carta Constitucional significaba el "despojo" de la Iglesia y la violación de sus inmunidades con la intención de "enmudecer la predicación católica".[56] Además, la obligación de todos los empleados de gobierno de rendir protesta, de jurar, guardar y hacer guardar la Constitución y las Leyes de Reforma so pena de perder el trabajo, también fue motivo de encono y preocupación, ya que implicaba, desde el punto de vista de los católicos, aceptar "leyes ímprobas e injustas".[57]

53. José Gutiérrez Casillas, S. J. *Historia de la Iglesia en México.* Porrúa. México. 1974: 335.

54. Elisa Speckman Guerra, *Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX*, tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. 1996: 163-164.

55. Frank A. Knapp. *op. cit.*: 340-341. Para un estudio del protestantismo en México véase Jean Pierre Bastian. *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911.* Fondo de Cultura Económica. México. 1993.

56. *Manifestación que hace el Obispo de León con todo su clero y diocesanos católicos contra la Ley Orgánica de las Adiciones y Reformas Constitucionales.* Tip. de Monzón, Casa de la Condesa. León. 1874: 5.

57. ASV. Facs. 665; pos. 652, *apud* Luis Ramos, *op. cit.*: 509.

Al parecer, la intransigencia de Lerdo con respecto a la Iglesia fue fruto de su convicción de la necesidad de acatar las leyes para lograr el buen funcionamiento de su gobierno. Referente a eso Knapp afirma que el cumplimiento de la ley era "una de las piedras sillares de todo su programa de gobierno".[58] Por lo demás, a raíz de la oposición suscitada en algunas regiones de Europa por la declaración del dogma de infalibilidad pontificia, se desencadenó una reacción jacobina que determinó que gran número de liberales europeos abandonaran las filas de la Iglesia y que varios gobiernos laicos se enfrentaran abiertamente a la institución eclesiástica.[59]

Así, tanto en Francia como en España hubo brotes de jacobinismo, pero esta reacción fue especialmente cruenta en el nuevo imperio alemán proclamado como tal el 18 de enero de 1871, después del triunfo germano en la guerra franco prusiana. El canciller Otto von Bismarck desarrolló una política anticlerical que fue justificada como una lucha por la cultura nacional o *Kulturkampf.* Entre otras medidas, el gobierno dio su apoyo a los *católicos viejos*, cisma nacido a raíz de la oposición de algunos prelados alemanes al dogma de la infalibilidad pontificia, y que habían sido excomulgados por la Iglesia católica. También se votó una ley que transfería a los seglares la inspección de las escuelas primarias, privilegio que hasta entonces había sido ejercido por el clero, y se declaró a los miembros de las órdenes religiosas ineptos para la enseñanza. Además, tal como sucedería un año después en México, se desterró a los miembros de órdenes religiosas, en este caso jesuitas, paulistas, redentoristas, padres del Espíritu Santo y Hermanas del Sagrado Corazón. En mayo de 1873 se promulgó una serie de leyes mediante las cuales la Iglesia pasaba a estar casi por completo bajo la supervisión estatal. También se negó al papa todo tipo de jurisdicción en Alemania, se decretó que los asuntos eclesiásticos serían juzgados en tribunales civiles y se prohibió la coacción para el cumplimiento de votos religiosos. En 1874 se hizo obligatorio el matrimonio civil y en 1875 se decretó que los obispos y sacerdotes que no observaran esas leyes serían privados de la ayuda económica del Estado.[60]

58. Antonia Pi-Suñer Llorens. Sebastián Lerdo…, *op. cit.*: 354-355; Knapp, *op. cit.*: 335-336.

59. Jacques Pirenne. *Historia universal,* vol. VI. Ediciones Éxito. Barcelona. 1973: 194, *apud* Jorge Adame Goddard. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914.* UNAM. México. 1981: 77.

60. Francisco J. Montalbán, *op. cit.*: 472-474; Lensenweger *et al.*, *op. cit.*: 524-525.

Es muy probable que Lerdo de Tejada haya seguido el ejemplo alemán, ya que seguramente existía en el México de la época un sentimiento de admiración hacia Bismarck, que había conseguido vencer a Napoleón III, bajo cuyos auspicios se había instaurado el imperio de Maximiliano y que, por lo mismo, se había convertido en enemigo del liberalismo mexicano. Por lo demás, no deja de llamar la atención el cambio de actitud del presidente quien, en 1867, como ministro del gabinete de Juárez, había apoyado la posibilidad de que los miembros del clero ocuparan puestos de elección popular.

Así, después de la incorporación de las Leyes de Reforma a la Constitución en 1873 y la promulgación de la Ley Orgánica de la Reforma en 1874, que regulaba una serie de disposiciones sobre la Reforma —entre ellas la libertad de cultos, la prohibición de impartir educación religiosa en las escuelas, así como de celebrar actos religiosos en sitios públicos, la imposibilidad de las corporaciones religiosas de adquirir bienes raíces, la prohibición del establecimiento de órdenes monásticas, y la proscripción de votos religiosos—, los obispos mexicanos emitieron una carta pastoral colectiva contra tales disposiciones y convocaron a la "acción católica", es decir, condenaron la insubordinación al gobierno y llamaron a los laicos a impulsar obras de caridad, educación, divulgación de la fe y del culto religioso para que se mantuvieran la moral y la forma de vida cristianas.[61]

En esa coyuntura, el gobierno de Lerdo exigió el juramento de la Constitución y de las Leyes de Reforma a la burocracia, tal como había sucedido en 1857 cuando fue promulgada la Carta Constitucional. Si las disposiciones antes referidas pueden ser vistas como actos de respeto a la ley, esa medida fue una provocación abierta hacia los católicos. La Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede emitió un documento con instrucciones para el caso, donde se puntualizó que no era lícito rendir la protesta y que lo mejor era evitar hacerla, pero en caso de que fuera imposible, debía decirse que se hacía "sin perjuicio de sus creencias". A quienes hubieran protestado quedarían excluidos de la penitencia a menos que firmaran una

61. Luis Fernando Bernal, *op. cit.*: 39. La carta pastoral emitida por los obispos el 19 de marzo de 1875 puede consultarse en Alfonso Alcalá y Manuel Olimón. *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875.* Universidad Pontificia de México/Ediciones Paulinas. México. 1989: 293-338.

retractación que sería remitida a la mitra.[62] Sobra decir que hubo muchas manifestaciones de los católicos que se vieron obligados a jurar y después acudieron a la mitra a retractarse de dicho juramento.

La oposición de los católicos a las medidas adoptadas por el presidente Lerdo no se manifestó únicamente de esa manera, y la prensa confesional se hizo eco del descontento con reacciones airadas desde las páginas de *La voz de México, El Pájaro Verde* e *Idea Católica,* entre otras publicaciones que se sintieron traicionadas por los ataques de un presidente al que habían considerado un posible aliado y que no sólo no apoyó a la Iglesia, sino que la enfrentó de manera abierta. Sin embargo, sí es digno de llamar la atención el tono conciliador adoptado por la jerarquía, cuando en anteriores ocasiones —por ejemplo en 1859, con la promulgación de las Leyes de Reforma, o durante el Segundo Imperio— las cartas pastorales se caracterizaron por su virulencia y el tono condenatorio de las medidas adoptadas por el gobierno en turno.[63]

Por su parte, el descontento popular se manifestó en los levantamientos cristeros que tuvieron lugar entre 1874 y 1875, y que obligaron a Lerdo a solicitar al Congreso facultades extraordinarias para sofocarlos. Dichos movimientos se produjeron en el centro y el occidente de México y los "religioneros", como fueron llamados entonces por su grito de guerra: "¡Viva la religión!", fueron tomando poblaciones y conquistando espacios. Ese movimiento fue una respuesta a las medidas gubernamentales, e incluso Jean Meyer afirma que se convirtió en uno de los motivos de la caída de Lerdo, ya que Porfirio Díaz aprovechó la coyuntura para atraer a sus filas a los católicos agraviados por el gobierno lerdista.[64]

La oposición política y la rebelión armada católico-conservadora no significó por sí sola una amenaza o un peligro serio para el gobierno, pero se pensó que era mayor porque la oposición parecía haberse unido en una sola

62. Sobre las resoluciones dadas a los que han consultado sobre la protesta de guardar y hacer guardar la Constitución y Leyes de Reforma, véase ASV, documento 201, s/f, en Luis Ramos, *op. cit.*: 512-513.

63. Véase la Carta Pastoral del 30 de agosto de 1859 que declara, entre otras cosas, que "todos los legisladores civiles del mundo jamás podrán despojar a la Iglesia de la más mínima de las facultades que recibió de Jesucristo"; y la Carta Pastoral del 1º de marzo de 1865 en la que se afirma que "jamás pueden posponerse los bienes religiosos y morales de un pueblo a los intereses puramente materiales [y que] un gobierno […] puede y debe conservar a salvo de todo peligro y de cualquier ataque la unidad religiosa". Véase Alcalá y Olimón, *op. cit.*: 67 y 194.

64. Jean Meyer, *op. cit.*: 25-43; Antonia Pi-Suñer, Sebastián Lerdo, *op. cit.*: 135-136.

voz. El mandatario se fue debilitando a medida que avanzaba el año de 1876 y su reelección fue vista como un fraude hecho por sus adeptos en el Congreso. De ahí surgió el movimiento decembrista de José María Iglesias, presidente de la Suprema Corte; éste resultó fatal para Lerdo, ya que le abrió un nuevo flanco legal, político y militar, y obligó al gobierno a dividir sus fuerzas, de por sí débiles. El 21 de noviembre de 1876 Lerdo abandonó la capital y se estableció en Nueva York y dejó el camino libre para que Porfirio Díaz ocupara la presidencia.[65]

Así, frente a un panorama adverso, que se agudizó con las políticas anticlericales del gobierno lerdista, los católicos tradicionales decidieron que la única forma de defender sus derechos era participando en la política, pero ya no por la vía de la fuerza como había sucedido durante la Reforma, sino en los espacios que podían aprovechar, como la prensa, y al parecer sin el apoyo irrestricto de la jerarquía católica, que estaba tomando un camino distinto y cada vez más cercano a la conciliación con el gobierno. En ese sentido, a pesar de las recomendaciones de la jerarquía católica que pedía a sus fieles no participar en política, algunos miembros de la Sociedad Católica, así como redactores de *La Voz de México,* decidieron contender en las elecciones de 1877, aunque sin éxito.

Por otra parte, el 7 de febrero de 1878, a poco más de un año de la llegada de Porfirio Díaz al poder, murió en Roma el papa Pío IX. El 19 de ese mismo mes sonaron 125 campanadas en la Catedral de México y en abril se celebraron las honras fúnebres.[66] De acuerdo con la política conciliadora que se atribuye al gobierno porfirista, no hubo objeción a las manifestaciones de culto público con motivo del deceso del controvertido personaje, cuya muerte coincidió con un cambio en la política eclesiástica del gobierno. De esa manera, la llegada de Díaz a la primera magistratura marcó una distensión en el ambiente anticlerical y antirreligioso que caracterizó a los gobiernos de Juárez y Lerdo, y los católicos tradicionales aprendieron a ocupar otros espacios, dentro de lo que se ha denominado acción social católica.[67]

65. Daniel Cosío Villegas, *op. cit.*: 237-243.
66. Marta Eugenia García Ugarte, *op. cit.*: 1539-1540.
67. Luis Fernando Bernal, *op. cit.*: 29.

LOS SACERDOTES Y FIELES DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO

En esos años, los fieles y los sacerdotes también tuvieron que hacer frente a cambios paulatinos. Fueron comunes las demandas de particulares a los sacerdotes para que pagaran deudas, casos de mala conducta de los ministros, desobediencia o maltrato a los feligreses, hasta enfrentamientos con el poder civil por la disputa de espacios de acción. En ese sentido, la aplicación de las Leyes expedidas entre 1859 y 1860 se aplazó hasta el llamado triunfo de la República, ya que en los años precedentes los conflictos de todo tipo impidieron su puesta en marcha y su seguimiento.

Muchos sacerdotes y religiosos perdieron sus medios de subsistencia y hubo una gran dispersión por ese motivo. De por sí el número de ministros era escaso para el tamaño del territorio, y la supresión de las órdenes religiosas dejó en la orfandad a los habitantes de pueblos y rancherías aislados. Además, muchos miembros de esas agrupaciones perdieron su modo de vida y quedaron en la pobreza. Por ejemplo, hubo casos de religiosos que fueron encontrados vagando y que se quejaban del sufrimiento que había significado salir del convento, ya que no tenían modo de ganarse la vida y se veían obligados a pedir limosna.[68] También hubo casos de usurpación de personalidad, en los que un religioso se hacía pasar por otro sacerdote para poder celebrar misa y cobrar la limosna. Celebraban la eucaristía en casas de monjas o de particulares para cobrar por sus servicios y poder mantenerse.[69]

Una vez creado el Registro Civil, que como es bien sabido comenzó a consignar los nacimientos, matrimonios y defunciones, la Iglesia dejó de percibir ingresos por esa causa. De esa manera, uno de los mayores problemas fue la escasez de fondos, debido a que los feligreses no siempre podían o no querían dar limosnas y los ingresos de las parroquias eran exiguos. Los curas se quejaban por la disminución de sus ingresos debido a que los fieles se negaban a pagar por sus servicios o no podían cubrir el costo de ciertas ceremonias.

La situación económica no era muy buena, como lo demuestra el que los curas se veían obligados a contraer deudas: debían pedir préstamos para

68. Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM). Provisorato. "Autos contra eclesiásticos", caja 031, exp. 036, 1867-1875.

69. AHAM. Provisorato. "Autos contra eclesiásticos", caja 31, exp. 23.

comprar ornamentos y después no podían pagar; no cubrían a tiempo la renta y adeudaban dinero por diversos motivos. Todos esos casos tienen en común el argumento de que los sacerdotes sufrían de un estado de pobreza endémico a partir de la aplicación de las Leyes de Reforma. En ese sentido, es evidente que muchos sacerdotes no contaban con dinero aparte de lo que recaudaban por los servicios de su ministerio, y ellos mismos hacían frente a sus gastos con el dinero de la limosna que, por lo que se ve, fue escaso en esos difíciles años.

Como ejemplo de eso, el padre Campuzano, cura de la Parroquia de Oaxtepec, aseguraba que las Leyes de Reforma se aplicaban de manera estricta y por eso no tenían para cubrir los gastos parroquiales, ya que habían dejado de celebrarse matrimonios y no se les daba un centavo para los entierros. Que por los bautizos se les pagaba cualquier cosa "porque todos los feligreses se han apegado al Registro Civil" y en vez de recibir limosnas por la administración de los sacramentos, recibían "insultos y vejaciones". La parroquia era de las más pobres porque no contaba con limosnas piadosas para el sostenimiento del culto; y el cura tenía que sostener sus gastos y celebrar diariamente sin recibir estipendio alguno; decía que ni siquiera podía administrar los santos óleos porque no tenía dinero para cera. El padre Campuzano amenazaba que de seguir así las cosas debería separarse de la parroquia y que para él sería muy triste recibir un extrañamiento del Tribunal Eclesiástico por no cumplir con lo que adeudaba, pero que no tenía dinero para hacer los abonos. El sacerdote aseguraba que en cuanto su situación mejorara haría lo posible por, al menos, adelantar algunos abonos y agradecía a la Secretaría que no se le hubiera demandado judicialmente.[70]

Otro caso de deuda sacerdotal fue el del presbítero Cipriano Luis Terreros, que debía dinero a la señora Guadalupe García Quintana. Él reconocía la deuda y prometía que sería cubierta en abonos mensuales. Sin embargo, más adelante ella acusó al sacerdote por no haber hecho el abono al que se había comprometido. La Secretaría Arzobispal advirtió al sacerdote que se le haría pagar las costas del juicio y de seguir así la situación podría quedar suspenso de todas sus licencias, lo que en efecto le fue solicitado por no hacer los pagos correspondientes. Él decía que no había podido reunir el dinero y pedía que se le asignaran algunas misas para que con las limosnas pudiera pagar los abonos. Más adelante solicitó que

70. AHAM. Provisorato. "Rosa Machuca contra el Presbítero Bernardo Campuzano, de Oaxtepec, sobre pesos", 1869, caja 31, exp. 003.

se le levantara la suspensión porque estaba en un estado de escasez tremenda y afirmaba de manera lastimosa que su situación era desesperada porque no había podido conseguir en ningún lado dinero. Finalmente se acordó que el sacerdote conseguiría un fiador mientras mejoraban las circunstancias y lograba obtener una colocación. Al parecer, los ministros no tenían un medio de subsistencia salvo lo que cobraban por las ceremonias religiosas, así que su situación en esos años era precaria, por decir lo menos.[71]

Otro problema que enfrentó la Iglesia en esa época fue la disposición emitida por los jueces del Registro Civil para que antes de celebrar un bautizo, matrimonio o entierro, se exigiera el acta correspondiente. En ese sentido, hubo manifestaciones dirigidas al gobierno liberal porque los funcionarios exigían a los párrocos un recuento de las ceremonias llevadas a cabo en las parroquias y, en caso de negarse, los religiosos eran encarcelados. La queja de los ministros de lo sagrado fue que se atacaba su libertad porque se les quería hacer depender de la autoridad civil. Por otra parte, también fue recurrente la queja por el despojo que sufrían los templos y las casas curales, así como por la eliminación de los derechos parroquiales y el saqueo de los archivos eclesiásticos.[72]

Sin embargo, en ocasiones los sacerdotes colaboraron con las autoridades civiles abiertamente, como fue el caso del fraile carmelita José María de Jesús Pinzón quien, a decir de él mismo, estando de predicador en el convento del Carmen de Querétaro tuvo que obedecer la ley de exclaustración y al servir como vicario en el pueblo de Tirepatío, con licencia del prelado provincial y del gobernador, se vio obligado, según él, a obedecer las Leyes de Reforma y sirvió al gobierno como juez de Registro Civil y como capellán de la tropa. Pero como escribió mucho en contra del imperio, del ejército francés y de las tropas imperialistas, se vio obligado a huir para salvar su vida y fue sentenciado a muerte en la corte marcial de los franceses en Santa Clara del Cobre. Se fue dos años a la costa y ahí estuvo administrando los sacramentos por la escasez de sacerdotes y "para salvar su conciencia". Y al confesar lo que él mismo calificaba como

71. AHAM. Provisorato. "Diversos expedientes sobre pesos", caja 31, exp. 26, 1867.

72. AHAM. "Representación de la Secretaría Arzobispal, elevada al Supremo Gobierno, sobre el Registro Civil". AHAM. Secretaría Arzobispal (en adelante SA). "Correspondencia", caja 38, expediente 2, 1867.

sus yerros y extravíos, pedía ser admitido nuevamente en el seno de la Iglesia. Para ser perdonado por sus faltas, confesó las razones de su conducta, ya que había sido perseguido por el general Leonardo Márquez, por lo que había salido huyendo de Querétaro y regresó después de 20 días cuando supo que las fuerzas liberales ocupaban la ciudad. Sin embargo, encontró el convento cerrado, su compañero fray Manuel de Jesús María estaba en una hacienda del general Tomás Mejía, los criados del convento tenían órdenes de no servirlo y el cobrador de las casas tenía instrucciones de no darle ni un centavo. Dice que él hizo muchos servicios al convento de Querétaro y "al ver tanta ingratitud" se presentó ante el general Arteaga y le manifestó que obedecería las Leyes de Reforma. Su propuesta fue admitida, quedó "secularizado", fue hecho juez del Registro Civil y capellán y vivió en su mismo convento que fue intervenido y del que pudo salvar cuatro cajones de libros. Desde ese momento escribió en favor de las instituciones liberales y en contra del clero de Querétaro. Por la persecución de Mejía se fue a Guanajuato y Manuel Doblado, gobernador de esa entidad, lo hizo capellán del tercer batallón y le dio el convento de San Francisco para que administrara los sacramentos a todos los liberales. También fungió como juez del Registro Civil en Querétaro. Finalmente, por la "sabia y adorable Providencia", llegó a Chilapa con el obispo Ambrosio Serrano y Rodríguez, y en ese "sabio y virtuoso prelado" halló "un verdadero padre" que compadecido de sus yerros y extravíos le perdonó tantos delitos. También estuvo dos meses en Chilpancingo redactando el periódico *La Paz* por orden del general en jefe de las fuerzas expedicionarias del sur.[73] En este caso, es evidente que en esos tiempo tan complicados hubo sacerdotes que estuvieron de acuerdo con la aplicación de la legislación reformista, así como queda demostrado que para los liberales que participaron en la guerra fue importante tener acceso a los sacramentos: el liberalismo no era sinónimo de irreligiosidad.

Por otra parte, no obstante la pretendida independencia que debía existir entre la Iglesia y el Estado, fue común que, tal como había sucedido a lo largo de la historia de México, los ámbitos de ambas instancias siguieran profundamente vinculados a pesar de los deseos de los gobiernos liberales. Así, fueron muchos los casos de solicitud de divorcio en el Tribunal del

73. AHAM. Provisorato. "Sobre el padre José del Corazón de Jesús Pinzón, religioso profeso y predicador", caja 041, exp. 010, 1873.

Arzobispado de México por motivos como malos tratos, abandono o adulterio y las parejas acudían al Tribunal a hacer los trámites respectivos. El divorcio se refería entonces a la separación, ya que el vínculo se consideraba indisoluble, tanto para el ámbito civil como para el religioso. Por lo demás, si se toma en cuenta que el Código Civil entró en vigor hasta 1870, los años anteriores siguió siendo la Iglesia la instancia a la que se acudía para dirimir conflictos maritales.

Por ejemplo, en algunos casos se solicitaba que se hicieran gestiones para que la mujer fuera admitida en depósito en el Hospicio de Pobres mientras se seguía el juicio, ya que el marido no podía darle alimentos. Sin embargo, el Hospicio no la admitía por orden del "señor Regidor" que decía que de ninguna manera se podía admitir a esas personas en el establecimiento. Fue práctica común que las mujeres que entablaban una demanda de separación fueran enviadas a casas de acogida.[74] En otra carta se pedía al provisor que autorizara un cateo para extraer el expediente sobre un juicio de divorcio civil en el que, al parecer, alguien estaba ocultando información.[75] Es probable que en este caso las autoridades religiosas no quisieran dar información al juez civil. El caso es que este documento es una muestra más de las dificultades de poner en práctica las Leyes de Reforma y de separar los ámbitos religioso y civil cuando habían estado unidos siempre. Hay que tener en cuenta que en 1867 habían pasado menos de 10 años de que se había implementado el matrimonio civil.

Sin embargo, los particulares también justificaron la desobediencia al Tribunal Eclesiástico si así convenía a sus intereses. Es el caso de una promesa de esponsales por la cual una mujer demandó al hombre que le había prometido casarse con ella y después de haber tenido "comercio carnal", se negaba a cumplir lo dicho. En ese caso, el Tribunal citó al hombre y éste nunca acudió porque, según una carta de él mismo, consideraba que esa situación sólo podría tener validez si estaba legalizada mediante un contrato civil, lo que no había sucedido. Además, él argumentaba que si la Iglesia se había hecho cargo de esos temas porque no había instancia que lo hiciera, en esos momentos ya no debía inmiscuirse en asuntos que no eran de su competencia. Así, el señor Agustín Arcipestre, demandado por Guadalupe Rodríguez, negaba que hubiera habido tal promesa y además aducía que en todo caso era un contrato

74. AHAM. Provisorato. "Sobre juicio de divorcio", caja 17, exp. 39, 1867.
75. AHAM. Provisorato. "Sobre juicio de divorcio", caja 17, exp. 59, 1867.

meramente civil. Decía que su negativa a acudir al Tribunal Eclesiástico no se debía a que fuera anticatólico, ya que había procurado, según él, neutralizar el pernicioso efecto de las predicaciones del partido anticatólico, es decir, el liberal. Mas consideraba que la Iglesia no debía mezclarse en asuntos que no eran de su competencia.[76] En este caso, es evidente que las leyes eclesiásticas, o ciertas prácticas antes aceptadas sin cuestionar, ahora ya no podían aplicarse discrecionalmente y que los argumentos liberales servían de apoyo para restar validez a prácticas religiosas antes plenamente aceptadas.

Por otra parte, hubo casos en que la pugna entre vecinos por los párrocos y los pleitos en los que se metía el ayuntamiento causaron acusaciones de que el Estado intervenía en cuestiones de la Iglesia. Fue lo que sucedió en Azcapotzalco cuando fray Manuel Subeldía, religioso dominico, cura del lugar, pidió una licencia de seis meses para descansar porque su salud estaba "quebrantada" y dejó su curato en manos de fray Manuel Aguas. Los miembros del nuevo ayuntamiento, a decir de los fieles que denunciaban el hecho, promovieron el regreso de Subeldía al curato de una manera "anticatólica", ya que el prefecto reunió a los barrios de la población para elegir auxiliares y manifestó que aunque la Iglesia era independiente del Estado, por lo que no podía interferir en los negocios eclesiásticos, sin embargo, "por el bien de la paz" pedía a todos los asistentes que dijeran a quién querían de cura. El prefecto pidió que se comisionara al ayuntamiento para que éste determinara quién había de continuar a cargo del curato y mandó hacer manifestaciones por escrito para pedir el regreso del padre Subeldía. Sin embargo, otros vecinos declararon que eso sentaría el funesto precedente de que el sacerdote que llegase a contar con algún influjo civil, podía desafiar a la justicia de la Iglesia y reírse de los preceptos de su juez y de los mandatos de sus superiores. Si tal sucediera, la independencia de la Iglesia sería ilusoria. Es claro que los casos de injerencias entre ambas instancias, Iglesia y Estado, fueron más comunes de lo que se ha pensado.[77] Al contrario de lo que había sucedido antes, cuando las acusaciones de la intromisión eclesiástica en asuntos civiles eran constantes, ahora la Iglesia acusaba a la autoridad civil de inmiscuirse en sus asuntos.

Sobre la actitud de los sacerdotes católicos frente a la llegada de los protestantes, se pueden citar algunos ejemplos de las reacciones que hubo a ese

76. AHAM. Provisorato. "Sobre promesa de matrimonio", caja 31, exp. 051.
77. AHAM. Provisorato. "Autos contra eclesiásticos", caja 019, exp. 013, 1868.

respecto en los pueblos del Arzobispado de México entre 1868 y 1875. En cuanto a la conversión de protestantes a católicos, hubo diversas solicitudes de bautismo para los llamados "luteranos". En todos los documentos relativos a esos casos se presentó a los solicitantes como personas que habían rectificado y querían abrazar la "verdadera religión" después de haber aceptado sus errores. En muchos casos se recomendaba que hicieran ceremonias públicas para que eso fuera un ejemplo para otros protestantes.

En 1866, antes de la caída del Segundo Imperio y cuando los casos de desamortización y nacionalización de bienes estaban recientes todavía o seguían llevándose a cabo, el cura de Texcoco presentó en la Secretaría Arzobispal el caso de un señor, suizo de nacimiento, que residía en el pueblo y cuyas creencias religiosas, según dice el documento, no eran católicas. El cura dice que nunca se metió con él por "natural prudencia" y porque los sucesos no permitían el proselitismo y no quería ser acusado de actos indebidos de acuerdo con el espíritu de los tiempos. El caso es que el señor falleció y el cura creyó que la familia atendería el caso y se entendería con los ministros de su comunión, pero la familia del difunto pidió que fuera enterrado en el cementerio según el rito católico, a lo que el cura se negó y acudieron a la autoridad política. El encargado de la parroquia aclaró que no podía enterrar al señor porque poseía bienes de la Iglesia que adquirió cuando se nacionalizaron, y que estaba prohibido enterrar a quien había cometido ese "delito". El subprefecto del pueblo acudió a amenazar al padre acompañado de dos policías y exigieron que hiciera la ceremonia y enterrara al difunto, lo que finalmente se hizo.[78]

El caso es emblemático porque muestra las ideas de la época en cuanto a la creencia en que quienes compraban bienes de la Iglesia eran, seguramente, protestantes. Al revisar el expediente, no hay pruebas que lo indiquen, pero es evidente que desde el punto de vista católico, sólo un protestante podía haber cometido ese acto de "traición" contra la Iglesia romana. Por otra parte, el hecho de que los familiares hayan acudido a la autoridad política nos habla de los nuevos tiempos, ya que los cementerios habían sido secularizados y los curas tenían la obligación de permitir que cualquier persona fuera enterrada en esos terrenos.

78. AHAM. SA. Texcoco. "El Sr. Cura sobre haber sepultado en sagrado a un protestante", caja 072, exp. 059, 1866.

Hubo otro caso de 1875 —cuando ya habían llegado a México grupos protestantes apoyados por el gobierno— en el que se solicitaba dispensa de disparidad de culto para que una católica contrajera matrimonio con un protestante. Antes de otorgar el permiso para el casamiento, se recomendaba disuadirla por el "peligro" que había en ese tipo de uniones que la Iglesia reprobaba. En caso de no poder disuadirla, debían explicarle que ella debía empeñarse en convertir a su esposo al catolicismo, lo que debería prometer en un documento firmado. También se pedía que el esposo declarara su disposición a dejar a su mujer practicar la religión católica sin ninguna restricción y además debía presentar a dos fiadores católicos que dieran fe de que nunca trataría de convencer a la esposa para que practicara el protestantismo, amén de que sus hijos serían educados en la religión católica, apostólica y romana.[79] Este caso muestra la creencia de los sacerdotes católicos de que el catolicismo era la única religión verdadera y el protestantismo un mal que no tenían más remedio que aceptar, pero nunca sería fomentado ni mucho menos admitido como otra opción religiosa.

En otro caso presentado por el cura de Cuernavaca en 1875, se decía que el protestantismo tenía altas y bajas, ya que en "una reunión que tuvieron los sectarios" fueron como 60 personas, todas poco conocidas por esos rumbos. En el expediente se afirmaba que éstos presentaron un recurso al gobierno solicitando que se les adjudicara un curato —que incluía la capilla de Dolores con sus accesos y el tercer orden con la sacristía y el cuadrante— y que no se les otorgó porque el curato estaba ocupado por el capellán y las capillas estaban abiertas al culto católico. El cura decía que estuvo muy preocupado por esa posibilidad, lo que demuestra en qué medida los sacerdotes católicos sentían amenazados los bienes eclesiásticos por la presencia del protestantismo. La recomendación del arzobispo fue trabajar "para impedir con cuanto esté en su mano la propagación de los errores protestantes" y recomendó al cura —y a todos los sacerdotes dependientes del arzobispado— que avisara cada dos meses de cuanto ocurriera con respecto a la llegada o el avance del protestantismo en la jurisdicción eclesiástica.[80] Es claro que para los católicos la amenaza protestante no sólo era en cuanto a la posibilidad de atraer fieles, sino también

79. AHAM. SA. "Sobre dispensa de impedimento *cultus disparitas*", caja 094, exp. 059, 1875.
80. AHAM. SA. "El señor cura sobre del protestantismo", caja 089, exp. 039, 1875.

fue plausible que se apropiaran de bienes que habían sido tradicionalmente de la Iglesia católica.

Otro caso que fue presentado en la secretaría Arzobispal fue en relación con un bautismo administrado por los protestantes en 1875. El cura de Tenacingo informaba que había llegado un grupo de Toluca, que compró una casa y la arregló, y en la que colocaron un letrero que decía "Casa de oración. Doctrina de Jesucristo". Sin embargo, a decir del cura, no tenían muchos asistentes a los servicios religiosos que ofrecían y como muestra del poco éxito que tenían los protestantes en esa zona, el sacerdote cuenta que incluso llegó a verlo un indígena que había abjurado de sus creencias católicas y se había unido a "la secta", y que estaba arrepentido de sus errores debido a que los protestantes lo habían engañado y que, convencido de la falsedad de lo que llamaban religión, estaba decidido a hacer una retractación pública para ser admitido de nuevo en la Iglesia católica, por lo que pedía la absolución de "su delito".[81]

Como se puede ver con los casos antes mencionados, para los sacerdotes católicos de entonces el protestantismo fue un peligro que amenazaba no sólo su influencia sobre la grey, sino también sus bienes y su preeminencia. Por ese motivo, se propusieron combatir su avance por todos los medios a su alcance.

CONSIDERACIONES FINALES

Tal como se ha visto, el conflicto entre la Iglesia y el Estado se manifestó de muy diversas formas en los años de la República Restaurada. Es claro que a raíz del movimiento de Reforma y la aplicación de la legislación reformista, poco a poco se suscitaron cambios que llevarían a la institución eclesiástica a buscar nuevos espacios de acción, así como a adaptarse a situaciones antes inéditas.

Por lo demás, los cambios no sólo ocurrieron en las filas sacerdotales, sino que los laicos católicos y la jerarquía también vivieron una época turbulenta en todos sentidos, tanto en México como en el ámbito internacional. La pérdida de espacios de la institución eclesiástica no sólo fue un suceso ocurrido en nuestro país, sino que fue fruto del avance del liberalismo y del nuevo papel que en adelante tendría la religión en la vida de las personas.

81. AHAM. SA. "El señor cura con relación a un bautismo administrado por los protestantes", caja 090, exp. 032, 1875.

En el México decimonónico, la separación de la Iglesia y el Estado, con todo lo que trajo consigo, fue un proceso que llevó varias décadas, que involucró a los habitantes de todo el país y se convirtió en un asunto central para lograr la consolidación del Estado nacional. La aparente desaparición de la Iglesia después de la caída del Segundo Imperio y el proceso de reacomodo que siguió después es una muestra de que las propuestas ideológicas y los discursos políticos no necesariamente se ajustan a la realidad, a la vida cotidiana y a lo que los habitantes de una sociedad enfrentan día con día, tal como ha quedado mostrado en el presente trabajo.

Entre México y Roma: la consolidación de un proyecto de educación clerical a fines del siglo XIX

Cecilia Adriana Bautista García
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

INTRODUCCIÓN

Las reformas liberales que afectan a las instituciones eclesiásticas en distintos países de Europa y Latinoamérica producen la respuesta de los gobiernos pontificales, particularmente de los papas Pío IX (1846-1876) y de León XIII (1878-1903), que se proponen reordenar la administración eclesiástica a través de un proyecto de reorganización que, con el tiempo, adquiere mayor fuerza y definición. En términos generales se puede decir que este proyecto se centra en cuatro grandes líneas, enfocadas en establecer un nuevo tipo de relaciones con el poder civil, a organizar las bases sociales del catolicismo, a reformar a través de la legislación algunas instituciones eclesiásticas y a consolidar una reforma educativa del clero.[1] Esta presentación interesa destacar el

1. Cecilia Bautista García. Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo xix. *Historia Mexicana*, LV (1), (217), julio-septiembre, 2005: 99-144.

último punto, cuyo objetivo se orienta al fortalecimiento de la instrucción y disciplina del clero.

Interesa vincular el anhelo de la Iglesia romana para formar una nueva generación de sacerdotes que fuese capaz de contener el avance de la secularización, renovar la vida religiosa de la feligresía y fomentar la educación católica de la juventud. La creación del Colegio Pío Latinoamericano en 1858 es un proyecto encaminado a lograr ese objetivo, con la particularidad de que se diseña como estrategia educativa exclusivamente para el clero de Latinoamérica. Desde el papado se establecen las directrices del nuevo colegio: la formación de un nuevo tipo de jerarquía latinoamericana que, bajo la dirección de los profesores jesuitas de la Universidad Gregoriana, fuese educada en una nueva identidad sacerdotal *romanizada* con miras a lograr un vínculo estrecho con el papado y sus proyectos eclesiásticos. En el caso de México, esta nueva identidad sacerdotal toma cuerpo en sus primeras dos generaciones gracias a que puede vincularse no sólo con las inquietudes de la renovación eclesiástica nacional, sino porque es apropiada por un grupo de familias notables que tienen al arzobispo Pelagio Labastida como el personaje de mayor proyección de un espacio regional que busca su consolidación.

Esta presentación busca dar cuenta de los mecanismos a través de los cuales se organizan a las primeras generaciones de eclesiásticos mexicanos formadas en Roma.

EL COLEGIO PÍO LATINOAMERICANO: UNA ALTERNATIVA DE FORMACIÓN CLERICAL

El Colegio Pío Latinoamericano adquiere proyección en México gracias a la intervención y apoyo decidido del obispo de Puebla, Pelagio Labastida y Dávalos, miembro de la generación de mexicanos notables perteneciente a la "pléyade de la Reforma". Labastida, que desde 1863 se convertiría en arzobispo de México, tiene uno de los gobiernos más prolongados y destacados en la historia del episcopado mexicano, no sólo por su activa participación en el plano político, sino por su papel clave en la reorganización eclesiástica mexicana posterior a la Reforma liberal. Labastida realiza sus estudios en el Colegio Seminario de Morelia entre 1831 y 1838, obtiene el título de abogado en 1839 y posteriormente funge como promotor fiscal y juez de testamentos

de la Iglesia Catedral de Michoacán, de la que es prebendado y canónigo. A la par de su carrera eclesiástica, Labastida tiene una activa participación en la política mexicana que da inicio en 1846, cuando es diputado de la Junta Departamental de Michoacán. En el seminario de Morelia ocupa las cátedras de gramática castellana, de literatura y de filosofía, de derecho natural y de gentes. En 1850 es nombrado rector del Seminario hasta 1855 cuando resulta electo obispo de Puebla. Al año siguiente es desterrado por primera vez del país, tras entrar en algunas polémicas con las autoridades poblanas, permaneciendo ausente del país hasta poco después de su consagración como arzobispo de México en 1863.[2]

Es precisamente en esa coyuntura del exilio que puede explicarse el apoyo de Labastida al Colegio Pío Latinoamericano, pues la mayor parte de sus destierros radica en Roma, al lado de otros obispos mexicanos en iguales circunstancias, entre ellos el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía. Durante tres siglos la relación entre la Iglesia mexicana y Roma había sido triangulada por la Corona, durante el siglo xix esa dinámica comienza a resquebrajarse para dar paso a la comunicación directa del clero mexicano con el papado, que para algunos significa la base del contrapeso al poder que el Estado pretendía ejercer sobre la Iglesia. Al tiempo que Labastida sale exiliado por primera vez del país expresa sus deseos de reformar a la Iglesia fortaleciendo su cercanía con el papado, proponiéndose "trabajar en unir más estrechamente a los obispos de la Iglesia Mejicana entre sí, y hacer más sensible su dependencia de la de Roma y de la suprema cabeza visible".[3]

Parto de que este nuevo contacto busca afianzarse a través de instituciones como el Colegio Pío Latinoamericano, donde la educación de la juventud clerical es la base de una relación más cercana con el papado.[4] La organización de un nuevo tipo de clero que, bajo una mejor instrucción académica y una disciplina fortalecida, fuese capaz de reorganizar los vínculos eclesiásticos con la sociedad

2. Jean Pierre Bazant. La Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856, en *Historia Mexicana*, XXXIV (3), (135), enero-marzo, 1985: 93-109. Las pequeñas biografías expuestas en este texto son resultado de la consulta de múltiples fuentes de archivo y bibliográficas, por lo que no haré referencia a una fuente específica.

3. *México su estado político y en sus relaciones con la Iglesia*. 1856, manuscrito. Archivo de Pelagio Antonio de Labastida. Archivo General de la Congregación de las Hijas de María Inmaculada de Guadalupe (en adelante agchmig).

4. Cecilia Bautista García, *op. cit.*

y, al mismo tiempo, enfrentar las acciones de los gobiernos civiles. A partir de ahí, la Iglesia se vería en la oportunidad de establecer, probablemente sin la intervención del Estado, una relación directa con el pontificado, en beneficio de su proyecto de reorganización eclesiástica.

El segundo factor que lleva a una minoría selecta de obispos mexicanos a apoyar la creación del Colegio Pío Latinoamericano es la debilidad institucional de los seminarios mexicanos. La inestabilidad política y la serie de conflictos armados habían repercutido en las instituciones educativas clericales del periodo novohispano, pues a mediados del siglo XIX enfrentan una crisis severa por la falta de recursos y de personal para la enseñanza.[5] El Colegio surge en una coyuntura oportuna en la que ofrece formar un nuevo liderazgo sacerdotal en América Latina, capaz de conducir la reorganización eclesiástica de la Iglesia mexicana. Los jesuitas se posicionan como los grandes promotores del cambio educativo, en buena medida por el prestigio intelectual del que gozaba la orden al encabezar la reforma filosófico-teológica de la Iglesia en el plano mundial. Los jesuitas se consideran los autores del movimiento de renovación teológica del clero europeo al proponer, como una respuesta filosófica y racional al problema de la secularización, el rescate de las obras de la teología escolástica, en particular el estudio de Santo Tomás de Aquino. Esa revaloración forma una corriente conocida como *neotomismo,* que el papa León XIII haría oficial años más tarde, con la encíclica *Aeterni Patris* publicada en 1879, la cual afirma esta tendencia practicada en varias instituciones educativas.

Los prelados mexicanos exiliados en Roma se comprometen a apoyar el financiamiento del Colegio a través de una partida tomada de las limosnas que sus diócesis daban a la Santa Sede.[6] Hacia 1864, los ánimos de la reforma educativa en México pueden encausarse cuando los obispos regresan de sus exilios motivados por la coyuntura del Segundo Imperio. Varios de ellos emprenden una serie de cambios en los programas de estudio de sus seminarios. Sin embargo, Pelagio Labastida, que para entonces es ya arzobispo

5. El Seminario Tridentino de Morelia vive dos periodos de clausura: el primero, va de 1810 a 1819, y el segundo, de 1859 a 1866. Véase Juan B. Buitrón. *El Seminario de Michoacán*. s.e. Morelia. 1940.

6. A ese grupo se agregan otros cuatro obispos mexicanos igualmente exiliados en Roma: Pedro Barajas, ya mencionado; Francisco de Paula Verea, de Linares; Carlos María Colina y Rubio, de Chiapas y José María Covarrubias, de Oaxaca, a quienes se suma monseñor Víctor Eyzaguirre, obispo de Chile.

de México, considera insuficiente modificar las materias impartidas, y en su lugar propone un cambio drástico en la enseñanza clerical cuando en 1866 deja a un grupo de jesuitas europeos al frente del Seminario Conciliar de la Ciudad de México. Con esta acción desplaza al clero secular del dominio que había tenido en la institución y provoca controversias entre la jerarquía eclesiástica, cuyos ecos llegan a varias diócesis del país y desde donde se afirma el espacio ganado por el clero secular y la defensa de las tradiciones educativas que cimientan las identidades clericales. La oposición hace hincapié en la necesidad de que la reforma educativa del clero secular venga desde dentro de las instituciones mexicanas y no en beneficio de intereses ajenos, particularmente de que participasen los jesuitas.[7]

Estos problemas muestran que un proyecto de educación novedoso como lo era el del Colegio Pío Latinoamericano enfrentaría ciertas dificultades por la ruptura que representaba frente a las instituciones locales de enseñanza clerical. El arzobispo decide cultivar su apoyo al Colegio de manera silenciosa pero decidida, lejos de la arquidiócesis de México, para lo cual busca apoyo en su entorno familiar del obispado de Zamora, lo que en primera instancia representará el impulso y éxito inicial de ese proyecto educativo en el país.

LA FAMILIA LABASTIDA-PLANCARTE

Pelagio Labastida pertenece a una de las familias más importantes del Bajío zamorano formada por el matrimonio de José Luciano Labastida con María Luisa Dávalos. Del matrimonio de su única hermana, Gertrudis Labastida, con Francisco Plancarte y Arceo, nace José Antonio, joven inquieto que sigue la carrera eclesiástica bajo su protección en instituciones de Inglaterra y Roma. El joven sacerdote, formado bajo la guía de profesores jesuitas, se convierte en figura clave de su proyecto educativo.

7. En 1789 algunos jesuitas mexicanos intentaron regresar a México después de su expulsión en 1767; en 1814 la orden fue restablecida universalmente por Pío VII y en 1815 Fernando VII hizo lo propio mediante un decreto real que en México fue promulgado al año siguiente. En 1820 la orden fue suprimida por las Cortes de Cádiz y fue restablecida hasta 1853. Durante el gobierno del presidente Sebastián Lerdo de Tejada (1873-1876), los jesuitas fueron expulsados de México nuevamente. Véase José Gutiérrez Casillas. *Jesuitas en México durante el siglo XIX*. Editorial Porrúa. México. 1972.

Los Plancarte se reconocen como una familia criolla procedente de Cotija, Michoacán, instalada en Zamora en el siglo XIX, cuando los movimientos económicos se diversifican en la comarca beneficiando a un grupo de familias que incursionan, además de la agricultura, en el comercio y las actividades crediticias y financieras, de las cuales participan los Plancarte.[8] Los Plancarte emparentan con las principales familias del lugar: Dávalos, Orozco, Padilla, Jiménez, Igartúa, Méndez, Verduzco y Garibay y Labastida. Al mismo tiempo que logran diversificar sus actividades económicas se introducen en la vida política local, constituyéndose en una de las familias importantes de la región.[9] Si bien la familia Plancarte Labastida no es la más acaudalada de la región, detenta el liderazgo en el grupo de familias notables del Bajío zamorano. El sello particular de la familia es el capital religioso que rescata la figura del franciscano fray José Antonio de la Trinidad Plancarte, poeta fallecido en 1815, y se consolida con el ascenso político y eclesiástico de Pelagio Labastida.

La fortaleza de los Labastida y Plancarte en el plano local proporciona al arzobispo un entorno favorable para ensayar sus planes de reforma clerical. Sin embargo, el punto más atractivo de Zamora viene de la debilidad del obispado, inherente a su reciente creación. A pocos años de su erección formal, la diócesis se encontraba en una etapa de organización institucional, con una jerarquía poco numerosa dedicada a consolidar la administración eclesiástica del obispado. Era difícil, entonces, que los proyectos que Labastida iniciara en la región enfrentaran una oposición eclesiástica como había sucedido en otras diócesis. Por el contrario, lejos de la influencia de Morelia como capital del gobierno estatal y sede del arzobispado, el Bajío zamorano se constituía

8. Véase Jesús Tapia Santamaría. *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich. 1986: 55; Gladys Lizama Silva. *Zamora en el Porfiriato. Familias, fortunas y economía*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich. 2009, cap. 1.

9. Los Plancarte Labastida participaron de la política local ocupando diversas posiciones en la administración municipal: Luis G. Plancarte fungió como regidor en 1869; en 1870, Miguel Plancarte se desempeñó como regidor tercero propietario y en 1880 como presidente del ayuntamiento zamorano; José María Plancarte fue funcionario electoral en 1871. De igual manera ocurrió con los personajes que se integraron a esta familia, como Rafael Paz Romero, quien contrajo nupcias con María Josefa Plancarte después de haber sido, durante varios años, profesor del Seminario de Morelia. Integrado a los Plancarte, Paz Romero radicó en la ciudad de Zamora y ocupó, en varias ocasiones, los cargos de regidor del ayuntamiento. Lo mismo ocurrió con Perfecto Méndez Padilla, casado con María Dolores Plancarte, quien fue regidor en dos ocasiones y miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, además de diputado en el Congreso de la Unión y vicepresidente del Partido Católico Nacional.

como un pequeño bastión para Labastida. La región había reivindicado en varios momentos su distancia de Morelia y los intereses ligados a aquella ciudad. Los Plancarte y Labastida formaban parte del grupo de familias que, desde mediados del siglo xix, pugnaba por la separación política del Bajío zamorano para crear una nueva entidad política. Los notables consideran un logro propio el impulso económico de la región convertido en un factor importante para vindicar la idea separatista, favorecida por la debilidad de los gobiernos estatales.[10]

Labastida es el primer portavoz de estos intereses locales. El proyecto formal es presentado en 1846, cuando funge como diputado de la entonces Junta Departamental de Michoacán. Su propuesta afirma representar los intereses de las familias zamoranas y sugiere establecer los límites del nuevo estado a partir de la extensión de los intereses económicos de la élite local. Si bien la propuesta no prospera, es un precedente importante para los ánimos separatistas regionales que persisten en la segunda mitad del siglo xix. La creación del obispado en 1863, gestionada también por Labastida, reivindica en el plano eclesiástico los intereses zamoranos.[11] La jurisdicción coincide, en términos generales, con la propuesta de la demarcación estatal. La formación del nuevo obispado se considera "la verdadera declaración de autonomía regional".[12] En su primera carta pastoral, el obispo zamorano, José Antonio de la Peña y Navarro, explica que la creación de la diócesis es el resultado del progreso material y espiritual de la región logrado a través de dos elementos fundamentales: el aumento del comercio y la riqueza pública y el papel de las familias de notables que habían sido capaces de consolidar un proyecto de sociedad con intereses comunes.[13] Las principales familias zamoranas habían construido una comunión de intereses

10. Jesús Tapia Santamaría, *op. cit.*, p. 70.

11. El plan inicial era que el Departamento abarcara todo el occidente de Michoacán, desde el Lerma hasta el Pacífico, y del suroeste, Colima, y Ario de Rosales al sureste, teniendo a Zamora como capital. Véase Arturo Rodríguez Zetina. *Zamora, ensayo histórico y repertorio documental*. Editorial Jus. México. 1952: 734.

12. Gustavo Verduzco. Zamora en el porfiriato: una expresión liberal de los conservadores, en *El dominio de las minorías, República Restaurada y Porfiriato,* Anne Staples *et al*. El Colegio de México. México. 1989: 56.

13. José Antonio de la Peña y Navarro. Nació en Zamora, Michoacán, el 28 de mayo de 1799. Ingresó al Seminario de Morelia en 1819. Fue prebendado de la Iglesia Catedral de Michoacán en 1833; para 1848 era nombrado canónigo y posteriormente tesorero de la misma. Fungió como obispo auxiliar de Clemente de Jesús Munguía hacia 1862. Fue consagrado obispo de Zamora el 8 de mayo de 1864. Murió en Tarecuato el 13 de julio de 1877.

que, en poco tiempo, logra hacer "más íntimos los lazos de familias con familias, daba un empuje vigorosísimo al espíritu de asociación en diversos sentidos, é iba poniendo a la nueva comarca en estado de seguir progresando sin cesar".[14]

Para el obispo, el pueblo zamorano, honrado y laborioso, había logrado construir lo que llamó un "cuerpo moral" convenientemente ordenado, en el aspecto civil y eclesiástico "que, si se eleva a Dios hace bajar sobre sí las bendiciones del cielo, si se dedica a las faenas honestas del trabajo y la industria, logra casi de seguro el fruto de sus tareas".[15] El ascenso de la región pone a Zamora en posibilidades de rivalizar con la capital del estado:

> […] los hijos de Zamora tenemos la dicha de verla colocada sobre el nivel de las otras poblaciones del Estado, capaz de rivalizar con la misma capital, y como reclamándonos el tributo de felicitación a que se ha hecho acreedora por ese distintivo ilustre, cuya grandeza excede todos los fastos con que hasta aquí había podido ser ennoblecida.[16] Por lo menos, en el aspecto religioso, se abría la posibilidad para que los miembros de la élite local controlaran un importante espacio de representación eclesiástica en la región. No es casual que el arzobispo de México decidiera extraer de las bases sociales de esa región a las primeras generaciones de alumnos mexicanos que serían enviadas al Colegio Pío Latinoamericano. La consolidación del proyecto romano se impulsa desde el obispado de Zamora, bajo la ejecución inmediata de su sobrino José Antonio Plancarte Labsatida.

EL PROYECTO: LA FORMACIÓN DEL GRUPO ROMANO

José Antonio Plancarte es el penúltimo hijo del matrimonio formado por la única hermana del arzobispo, Gertrudis de Labastida y Dávalos, con Francisco Plancarte y Arceo. Tras la muerte de éste la familia encomienda la educación de José Antonio y su hermano Luis a Pelagio, entonces obispo de Puebla. En la circunstancia de su primer exilio el prelado decide llevarse a sus sobrinos a estudiar a Europa y los ingresa en el Colegio de Santa María de Oscott, en

14. José Antonio de la Peña y Navarro. *Primera pastoral del primer obispo de la nueva diócesis de Zamora.* Imprenta de Ignacio Arango. Morelia.1864, apartado VII.

15. *Ibid.*, apartado XVI.

16. *Ibid.*, apartado V.

Birmingham, Inglaterra, institución dirigida por jesuitas.[17] En ese colegio José Antonio entabla una estrecha amistad con Ignacio Montes de Oca y Obregón, miembro de una acaudalada familia mexicana, quien más adelante se destacaría como obispo de Tamaulipas, Linares y San Luis Potosí.[18]

Decidido a tomar el estado eclesiástico, José Antonio se traslada a Roma en 1862, donde ingresa a la prestigiosa Academia Eclesiástica de Nobles, institución reservada a las familias notables de Europa. En ese año comienza sus estudios de teología en el Colegio Romano, donde coincide nuevamente con Ignacio Montes de Oca y con Eulogio Gillow, futuro obispo de Antequera, Oaxaca.[19]

Antonio Plancarte se convierte en la figura clave en el proyecto de Labastida. Consciente de la misión para la que había sido formado, durante su estancia en el extranjero asume como propia la idea de "renovar" al clero mexicano, al grado de considerar la "misión educativa" uno de sus principales alicientes para abrazar el estado eclesiástico secular y no el regular, como era su deseo. La entrevista que Plancarte sostiene con el papa Pío IX en septiembre de 1865 marca simbólicamente su compromiso con el Colegio Pío Latinoamericano, cuando le insta a contribuir a apoyar con la institución en la formación de *clérigos virtuosos e instruidos*. El papa le pide incentivar el interés de la jerarquía y la sociedad mexicanas para enviar al Colegio "jóvenes buenos y dinero".[20] Desde ese momento, Plancarte asume la responsabilidad de enviar estudiantes mexicanos al Colegio Pío Latinoamericano. Ordenado sacerdote regresa a México al año siguiente, cuando se pone a las órdenes del arzobispo Labastida, quien decide enviarlo a la diócesis de Zamora, donde es nombrado párroco de la pequeña población de Jacona, ubicada a 3 km de la ciudad sede del obispado.

17. Nicolás Wiseman. Estudió en el Colegio Inglés de Roma en 1818. Fue nombrado vicario apostólico de Londres en 1840 y primer arzobispo metropolitano de Westminster en 1850 y elevado al cardenalato.

18. Ignacio Montes de Oca y Obregón nace en Guanajuato, Gto., el 26 de junio de 1840. Estudia en el Colegio de Santa María de Oscott de 1852 a 1857 y en el Seminario Conciliar de México. Ingresa al Colegio Pío Latinoamericano en Roma en 1858. Es ordenado sacerdote el 28 de febrero de 1863 y preconizado obispo de Tamaulipas en marzo de 1871. Se traslada a Linares en 1879 y en 1884 a San Luis Potosí. Muere en Nueva York el 18 de agosto de 1921.

19. Gillow se destacó por ser una figura ligada al presidente Porfirio Díaz y a los intereses de los grandes empresarios y terratenientes. Por su parte, Montes de Oca se destacó como un crítico del poder civil por su legislación pretendidamente anticleral, particularmente durante el segundo periodo presidencial de Díaz.

20. Las cursivas son mías. Véase Archivo Plancarte-AGCHMIG, Escritos espirituales, vol. 4, sábado 30 de septiembre de 1865. Última audiencia con el papa Pío IX.

Como párroco de Jacona, Plancarte se propuso fundar un colegio clerical para preparar a los jóvenes que serían enviados a Roma, pero este proyecto tardaría en realizarse a falta de un profesorado adecuado. La organización del primer grupo de jóvenes tiene que anticiparse cuando, en 1869, Plancarte recibe una carta de su tío, que en ese momento vive su segundo exilio en Europa, en la que dispone la búsqueda de algunos jóvenes "de talento y de buenas inclinaciones" para enviar al Colegio Pío Latinoamericano.[21]

DE ZAMORA A ROMA: LA PRIMERA GENERACIÓN DE 1870

Casi un año le toma al padre Plancarte la delicada tarea de seleccionar a los jóvenes prospectos. La tarea suponía poner en consideración una serie de factores, desde los puntos económicos hasta las ponderaciones sobre el carácter de los jóvenes.

Los lazos de amistad del párroco y el prestigio social de enviar a un hijo a estudiar al extranjero son factores que llevan a varios padres de familia a apoyar la estancia de sus hijos en Roma. Las edades de los aspirantes varían. Algunos de ellos están ligados a los Plancarte a través de servicios personales o laborales que les prestan, como el caso de Manuel Velázquez Cárdenas, joven aprendiz de carpintero de 17 años que durante un tiempo había sido mozo del párroco. El niño Faustino Martínez de 10 años, es hijo de un empleado de confianza del párroco, mientras que José María Méndez y Teófilo García Romero de 15 años, son jóvenes de poblados cercanos a Zamora.

Destaca la selección de los miembros de su familia quienes deciden tomar el estado eclesiástico inspirados por las figuras del párroco y el arzobispo, el primero es Francisco Plancarte Navarrete, de 14 años, hijo de un hermano de José Antonio.

El primer grupo queda formado por cinco jóvenes, quienes en la mañana del 21 de mayo de 1870 son despedidos en una misa solemne en la parroquia de Jacona. José Antonio les lleva a la ciudad de Puebla y de ahí continúan solos el itinerario hasta Roma.[22] Durante el viaje Plancarte se encuentra con Vicente Riva Palacio que se dirige a París y decide "encargarle" a los jóvenes

21. Archivo Plancarte ACHGMIG. *Escritos Espirituales*. Diario, vol. 4, 1869.
22. Archivo Plancarte-AGCHMIG. *Escritos Espirituales*, Diario, vol. 4, mayo de 1870.

zamoranos. Uno de los estudiantes comenta: "En realidad, nos quedamos solos y solos hicimos el viaje hasta Roma, auxiliados ciertamente por nuestro Ángel Custodio y las oraciones de nuestras buenas madres".[23]

El grupo llega a Roma en agosto de 1870. Labastida considera un verdadero triunfo la llegada de esta primera generación de mexicanos al Colegio Pío Latinoamericano, en el cual reconoce ampliamente la participación de Antonio Plancarte:

> Lo que acaba de pasar con los cinco muchachos que has enviado al Colegio de Roma, debe servirnos de estímulo para todas nuestras empresas, y especialmente a ti que eres joven y puedes acometer muchas para el bien de los fieles y de la Santa Iglesia y consiguientemente para la gloria de Dios… Se conoce ya el camino y los medios para remitir, como mercancía, cuantos muchachos se quiera, en la inteligencia de que todos vendrán con la misma seguridad que un rico de primera clase y sujetos a un mismo peligro que es el de que naufraguen, cosa que, gracias a los adelantos del siglo es muy remota, y más si se cuenta con la Providencia que por los inocentes salva a los culpados y lleva a buen puerto a los que ha escogido para los ministerios de la Iglesia.[24]

Efectivamente, el camino entre el proyecto romano para las iglesias latinoamericanas y las aspiraciones religiosas de las familias zamoranas estaba abierto.

LAS VOCACIONES "ENTRE LA CLASE ACOMODADA": LA SEGUNDA GENERACIÓN DE 1876

La llegada de los dos jesuitas al obispado de Zamora a raíz del decreto de expulsión de 1873, facilita a Plancarte la organización del colegio clerical en Jacona, el cual buscaba ser el semillero para continuar con la formación de vocaciones "entre la clase acomodada", es decir, entre las familias prósperas de hacendados, rancheros y comerciantes que dominaban la producción en el

23. Francisco Plancarte y Navarrete. *Antonio Plancarte y Labastida: Abad de Santa María de Guadalupe.* Imprenta Franco-Mexicana. México. 1914: 90.

24. Carta de Pelagio Labastida a Plancarte. Lucerna, Suiza, 26 de agosto de 1870. Archivo Plancarte-AGCHMIG. Correspondencia recibida, "K L LL", vol. 2.

Bajío zamorano.[25] El Colegio de San Luis Gonzaba abre el 8 de septiembre de 1873, fecha en que se celebraba la festividad de Nuestra Señora de la Raíz, patrona de Jacona, teniendo como primeros alumnos a dos miembros de la familia del párroco, Miguel Plancarte Garibay y Adrián Plancarte Álvarez. En la función religiosa de inauguración toma particular relevancia la presentación de las medallas de aprovechamiento obtenidas por los alumnos enviados a Roma tres años atrás.

Debido a los problemas que Plancarte enfrenta con los profesores jesuitas en la dirección del Colegio, éstos se retiran y él se hace cargo de la dirección del plantel. Finalmente, la falta de un profesorado adecuado conduce al cierre del Colegio en agosto de 1876, a tres años de su fundación y con un saldo económico desfavorable. No obstante, el Colegio facilita el reclutamiento del segundo grupo de seminaristas que aumenta en número y tiene la particularidad de que incluye a varias parejas de hermanos.[26]

La selección del nuevo grupo se hace, entonces, del alumnado del Colegio de San Luis, el cual estuvo formado por hijos de las principales familias de la región. Los primeros son los hermanos Luis y Francisco Orozco y Jiménez, cuyo padre es el apoderado legal de la familia Plancarte; también están los hermanos Francisco y Mauro Navarro, José Dolores y Nicanor Mora y del Río, a los que se suman los primos Miguel y Adrián Plancarte, hijos de dos hermanos del párroco; además de Luis G. Betancourt, Enrique Villaseñor y Silva, Vicente Vaca Silva y Tiburcio Cárdenas. A ellos se agregaría una recomendación del arzobispo Labastida, Juan de Jesús Herrera y Piña, oriundo del Estado de México y sobrino de un eclesiástico amigo del prelado, quien es el alumno más joven del grupo, pues cuenta con sólo 11 años de edad.

José Dolores Mora y del Río también es un caso particular, pues no forma parte del Colegio Clerical de San Luis Gonzaga, sino del Seminario de Zamora, de donde sale recomendado como alumno de alto rendimiento por el rector de la institución. Éste sería el único caso entre los jóvenes organizados por Plancarte en que un alumno proviene de un seminario michoacano para concluir su formación en Roma. Al viaje se suma Francisco Plancarte, que regresaba, tras una breve estancia, para reanudar sus estudios en el colegio Pío Latino.

25. Francisco Plancarte y Navarrete, *op. cit.*: 93.

26. En esos pocos años se habían formado 33 alumnos en el Colegio y se tenía una deuda de 4751.94 pesos.

En algunos casos los padres establecen la tutoría legal del párroco. Así ocurre con los hermanos Luis y Francisco Orozco, cuyo padre, apoderado legal de la familia Plancarte, formaliza un acuerdo notarial donde estipula los términos de la tutoría de sus hijos para que "se eduquen en un Colegio de Europa". En el acuerdo se cuida de que en todo momento se respete la voluntad de los chicos para elegir o no el estado eclesiástico.[27]

En noviembre de 1876, Plancarte inicia el viaje con sus jóvenes alumnos a quienes en esta ocasión inscribiría personalmente en el Colegio Pío Latinoamericano. Su júbilo resulta evidente a su llegada al Colegio romano, y no era para menos, la tarea de enviar alumnos al Colegio romano era ya para Plancarte un compromiso personal que se expresa en el plano económico.

EL FINANCIAMIENTO DEL PROYECTO

El apoyo familiar resulta decisivo para las primeras generaciones de mexicanos en Roma, particularmente en el aspecto económico. Y es que los estudios de los jóvenes se financian en buena medida por los medios ofrecidos por la familia Plancarte. Así, el pago de los estudios de cada alumno tiene cuatro fuentes: los recursos personales proporcionados por Labastida y Plancarte; el apoyo económico de los padres de los seminaristas; el auxilio prestado por algunos benefactores y el legado dejado por el obispo Clemente de Jesús Munguía. El arzobispo de México es el albacea de la testamentaria del arzobispo Munguía, en la cual estableció un legado para solventar la carrera sacerdotal en Roma de cuatro jóvenes pertenecientes a la sede de la arquidiócesis michoacana.

El arzobispo había logrado la autorización de un cambio con respecto a lo estipulado en el legado original de Munguía, lo cual le permitió asegurar que dicho beneficio no se restringiera únicamente a la jurisdicción de Morelia como sede de la arquidiócesis de Michoacán, sino que también incluyera al resto de la provincias eclesiásticas mexicanas, gracias a lo cual pudo beneficiarse a jóvenes tanto del obispado de Zamora como del arzobispado de México. El legado fue

27. "Convenio entre el Sr. José Ma. Orozco y el presbítero José Antonio Plancarte". Zamora, Mich., 22 de septiembre, 1876. Archivo Municipal de Zamora (en adelante AMZ). Protocolo notarial del Lic. Indalecio Haro, 1876.

dividido para que dos posiciones las ocuparan jóvenes de Michoacán y las dos restantes seminaristas del arzobispado de México o de las demás diócesis mexicanas. Labastida aseguraba que este cambio había sido con el consentimiento del papa: "Yo conseguí del Sto. Padre que en su falta (de alumnos michoacanos), fueran agraciados los niños de las otras Diócesis de esa Provincia Eclesiástica, y si no los había tuvieran lugar los de las otras Diócesis de México".[28]

Los compromisos adquiridos por los estudiantes financiados son en beneficio de quien los forma. Labastida es enfático al señalar que los estudiantes beneficiados con el legado, debían ser enviados a servir a la diócesis a la que pertenecían una vez terminada su carrera eclesiástica. Si los alumnos pertenecían a Zamora, Morelia o México adquirirían la obligación de servir en aquellas diócesis, pero si no eran requeridos sus servicios podían desplazarse a otra jurisdicción.

Finalmente, de los cuatro puestos iniciales correspondientes a Michoacán sólo se dejan dos, mientras que los otros son dispuestos directamente por Labastida en beneficio de otras diócesis. En la arquidiócesis michoacana la prioridad la tenía Morelia y Zamora. El arzobispo de Michoacán, José Ignacio Arciga, no ejerce el beneficio dejando a Labastida en posibilidad de actuar según su parecer. Labastida tiene pleno control sobre el legado, y una parte la administra a través de Plancarte.

Por otra parte, los recursos que a título personal otorgan el arzobispo de México y el párroco de Jacona son considerables, y se usan para financiar desde los gastos de transporte a Roma y de regreso a México, hasta la cobertura total de la carrera sacerdotal. Ese esfuerzo representa una inversión para formar un grupo solidario a ellos y vinculado a sus proyectos eclesiásticos directamente. En ello no podía escatimarse gasto alguno, porque como Labastida vehementemente expresaba a su sobrino: "El empeño que tengo de que vengan (a Roma) algunos jóvenes de México es tal, que estoy dispuesto a ayudarte si no consigues todo lo necesario para el viaje y manutención de los chicos".[29] Las solidaridades que construyen a través de este reclutamiento reditúan en la formación de un capital humano en el mediano largo plazo, del cual Labastida

28. Carta de Pelagio Labastida a Plancarte. Roma, 10 de junio de 1869. Archivo Plancarte-AGCHMIG. Correspondencia recibida, "K L LL", vol. 2.

29. Carta de Pelagio Labastida a Plancarte. Jolfa, septiembre 17 de 1869. Archivo Plancarte-AGCHMIG. Correspondencia recibida, "K L LL", vol. 2.

dispone que los sacerdotes que él sostuviera debían servir en su arquidiócesis, si por alguna razón no pudiera darles acomodo en ella irían a la diócesis de Puebla y como último lugar a Michoacán, comenzando por la sede zamorana.

De igual forma, Plancarte se compromete con el pago de los estudios de varios de los muchachos, para lo cual establece un legado propio que tendría continuidad después de su muerte. Este legado se funda en 1876, antes de salir a Roma, y establece como uno de los principales compromisos "mis obligaciones con los niños que en la actualidad se educan en Roma y con los que irán conmigo en el próximo viaje para confirmar su carrera preparatoria y seguir la profesional".[30]

De esta manera, la carrera de los jóvenes romanos quedaba asegurada en el aspecto monetario. Es importante señalar que además de los recursos mencionados se obtienen fondos donados por la familia Plancarte Labastida: uno de ellos es la herencia dejada por la señora María Josefa, hermana de José Antonio. El siguiente recurso importante se obtiene de la institución de una beca "familiar" que deja otro de los hermanos Plancarte para que los jóvenes de su familia estudiaran en Europa.[31] La administración de ambos legados queda a cargo del padre Plancarte, quien dispone de ellos siguiendo las recomendaciones de Labastida.

En la mayoría de los casos donde los padres de familia se comprometen inicialmente a cubrir los estudios de sus hijos, que ascienden a 200 pesos anuales aproximadamente, suspenden los pagos de las colegiaturas y demás gastos por diversos motivos, por lo que los padres tienen que recurrir al auxilio económico proporcionado por la familia Plancarte Labastida.

De la primera generación, el párroco financia los estudios de Faustino Martínez, Manuel Velásquez Cárdenas, Francisco Plancarte y Teófilo García Romero; Labastida por su parte financia a José María Méndez Romero (véase cuadro 1).

De la segunda generación, José Antonio paga los estudios de Tiburcio Cárdenas, Luis G. Betancourt, Nicanor y José Dolores Mora y del Río, Francisco Navarro, Manuel Garibay y Vicente Vaca Silva, y ayuda a los gastos de

30. Testamento de José Antonio Plancarte-AMZ. Protocolo notarial del Lic. Indalecio Haro, 1876.

31. Testamento de Josefa Plancarte-AMZ. Protocolo notarial del Lic. Indalecio Haro, 1876.

Cuadro 1. Integrantes de la primera generación de seminaristas mexicanos en el Colegio Pío Latinoamericano, 1876

Nombre	*Destino*	*Financiamiento de estudios*
Teófilo García Romero	Fallece en Marsella, 1875	Antonio Plancarte
Faustino Martínez Sandoval	Fallece en Roma, 1876	Antonio Plancarte
José Ma. Méndez Romero	Regresa a México, 1881	Pelagio Labastida
Francisco Plancarte Navarrete	Regresa a México, 1883	Antonio Plancarte
Manuel Velásquez Cárdenas	Regresa a México, 1875	Antonio Plancarte

Francisco y Luis Orozco y Jiménez. Por su parte, el arzobispo paga los gastos de Mauro Navarro (véase cuadro 2).

Plancarte sostuvo con recursos propios un total de 33 carreras eclesiásticas, un número mayor que su tío, quien se hizo cargo de los estudios de 10 seminaristas. Un número menor de alumnos se beneficia de la beca legada por el arzobispo Munguía y el resto de ellos son financiados por sus propias familias.

De esa manera, la formación de sacerdotes en Roma llega a convertirse en una empresa en la que participan diversos miembros de la familia Plancarte, quienes logran contribuir a la continuidad y consolidación del proyecto Pío Latinoamericano en México. Para los Plancarte el financiamiento de estas actividades contribuye a aumentar su prestigio social entre las demás familias de la región, al tiempo que proyecta su influencia al exterior, pues varios de sus miembros participan del proyecto. Es así como la educación clerical es el punto de convergencia en el que se involucran los intereses locales de prestigio familiar con la reforma eclesiástica mexicana y romana.

EL DESTINO DE LOS *ROMANOS*

Sin embargo, existieron factores que limitaron el éxito de estas primeras generaciones, pues no todos los jóvenes que llegaron a Roma concluyeron sus

Cuadro 2. Integrantes de la segunda generación de seminaristas mexicanos en el Colegio Pío Latinoamericano, 1876

Nombre	*Destino*	*Financiamiento*
Luis G. Betancourt	No termina la carrera eclesiástica	Antonio Plancarte
Tiburcio Cárdenas	Regresa a México, 1881	Antonio Plancarte
Juan de Jesús Herrera y Piña	Regresa a México, 1880	
José Dolores Mora y del Río	Regresa a México, 1881	Antonio Plancarte
Nicanor Mora y del Río	No termina la carrera eclesiástica	Antonio Plancarte
Francisco Navarro	Regresa a México, 1881	Antonio Plancarte (?)
Mauro Navarro	Regresa a México, 1881	Pelagio Labastida
Francisco Orozco y Jiménez	Regresa a México, 1888	Su padre y Antonio Plancarte
Luis Orozco y Jiménez	Regresa a México, 1886	Su padre y Antonio Plancarte
Adrián Plancarte Álvarez	No termina la carrera eclesiástica	Antonio Plancarte
Miguel Plancarte Garibay	Regresa a México, 1885	Antonio Plancarte
Vicente Vaca Silva	No termina la carrera eclesiástica	Antonio Plancarte
Enrique Villaseñor y Silva	No termina la carrera eclesiástica	Sus padres

estudios. Tanto la deserción de los estudiantes, como su enfermedad y, en algún caso, su fallecimiento son las causas principales. Pese al cuidadoso proceso de selección, los trámites del viaje y los esfuerzos económicos, nada podía asegurar que los seminaristas terminaran su formación sacerdotal, pues varios jóvenes

se inclinaron por realizar estudios seculares o simplemente prefirieron regresar a su lugar de origen, como ocurrió con Vicente Vaca Silva, hijo del licenciado Francisco Vaca, magistrado de la Suprema Corte de Justicia de Michoacán en 1883. Vicente decide regresar y revalidar sus estudios en la Escuela de Medicina de México, en la que se titula en 1891. Regresa a Chilchota, Michoacán, poblado cercano a Zamora, donde llega a ser presidente municipal en 1898.

Así tenemos que de este primer grupo tres alumnos siguen una carrera eclesiástica: Manuel Velásquez Cárdenas, Francisco Plancarte, José María Méndez; en tanto Manuel Velásquez regresa a Zamora, mientras que Teófilo García y Faustino Martínez mueren en Europa. El resto de los alumnos que concluyen sus estudios siguen una trayectoria importante en el plano eclesiástico nacional, en buena medida ligados a los proyectos del párroco y del arzobispo Labastida.

Manuel Velásquez Cárdenas se convierte en profesor en el Colegio de San Luis Gonzaga de Jacona, una vez que la institución vuelve a abrir sus puertas. De esta reapertura también participa José María Méndez, quien después se traslada como párroco de Tequisquial, Tlamanalco, Tepetitlán y Yautepec, Morelos, y llega a ser canónigo de la Catedral de México. Francisco Plancarte y Navarrete es el alumno más destacado de esta generación. A su regreso a México, también funge como profesor del Colegio de San Luis Gonzaga de Jacona y, posteriormente, es maestro del Colegio Clerical de San Joaquín en la Ciudad de México y protector de la Congregación de las Hijas de María Inmaculada de Guadalupe, fundada por Antonio Plancarte. En 1895 recibe el nombramiento como obispo de Campeche y en 1898 se traslada a Cuernavaca. Al año siguiente participa en el Concilio Plenario Latinoamericano y es titular del obispado de Monterrey en 1911, cargo que ocupa hasta su muerte el 2 de julio de 1920.

Del segundo grupo, cinco no terminan la carrera eclesiástica: Luis G. Betancourt, Nicanor Mora y del Río, Adrián Plancarte Álvarez, Vicente Vaca Silva y Enrique Villaseñor y Silva.

Esta generación destaca a personajes como José Dolores Mora y del Río, quien a su regreso a México en 1882 se ocupa como rector y maestro del Colegio de San Luis Gonzaga de Jacona. Mora consolida una importante carrera eclesiástica que, entre otros, contempla los siguientes cargos: promotor del Patronato de la Virgen de Guadalupe sobre toda América Latina, obispo de Tehuantepec, Oaxaca, en 1893; de Tulancingo, Hidalgo, en 1901, y arzobispo de México en 1908. Permanece al frente de la Iglesia mexicana durante el periodo de la Revolución y parte de la Guerra Cristera, cuyo

conflicto lo obliga a salir desterrado del país a San Antonio, Texas, donde fallece el 22 de junio de 1928.

Miguel Plancarte regresa a México en 1885, años después es nombrado catedrático en el Colegio Clerical de San Joaquín, en el arzobispado de México, y canónigo de la Basílica de Guadalupe. Luis Orozco y Jiménez ejerce su ministerio en la diócesis de Zamora, donde es catedrático de Latín e Historia en el Seminario diocesano. Su hermano Francisco Orozco y Jiménez regresa en 1888. Sirve sus primeros años sacerdotales como catedrático en el Seminario de Zamora y párroco en el templo de San Francisco de esa ciudad. Posteriormente, en la Ciudad de México funge como profesor de Filosofía en el Colegio Clerical de San Joaquín. De igual manera es catedrático en la Universidad Pontificia de México y en el Seminario Conciliar de México del cual llega a ser vicerrector. En 1902 es nombrado obispo de Chiapas, de donde se traslada al arzobispado de Guadalajara en 1912. En Chiapas funda la Casa de Religiosas Brígidas, un orfanato para niñas y niños, y pensiona a seis estudiantes al Colegio Pío Latinoamericano. Siendo arzobispo de Guadalajara protagoniza varios conflictos con los gobiernos civiles que lo llevan en varias ocasiones al exilio en Roma, Estados Unidos y La Habana. Francisco y Mauro Navarro también participan en los proyectos educativos de Plancarte, este último llega a ser catedrático en el Colegio Clerical de San Joaquín. Tiburcio Cárdenas colabora en la reapertura del Colegio de San Luis Gonzaga y posteriormente se traslada a las parroquias de Tepotzotlán y Tlalnepantla, en el Estado de México. Juan de Jesús Herrera y Piña asimismo participa en el impulso a instituciones educativas, como el Colegio Clerical de San Joaquín y el Seminario Conciliar, donde está al frente de las cátedras de Derecho Público y de Instituciones Canónicas, además de ser nombrado rector de la institución hacia 1900. Colabora en la redacción de las Constituciones de la Universidad Pontificia Mexicana. En 1907 es nombrado obispo de Tulancingo y en 1921 se traslada a Linares.

Como puede verse en las trayectorias de los egresados, sus primeras actividades se ligan a los proyectos educativos de Labastida y Plancarte, como era deseo de sus patrocinadores. Todos ellos se ubican en la coyuntura de expansión de la propuesta y de las organizaciones del catolicismo social, las cuales reciben un fuerte impulso por parte de este grupo. Varios jóvenes regresan a México para servir en la pequeña parroquia de Jacona, concretamente para dar clases en el Colegio de San Luis Gonzaga de Jacona. En 1882, tras protagonizar una serie de conflictos con el obispo José María Cázares de Zamora,

José Antonio Plancarte deja su parroquia y regresa a su adscripción en el arzobispado de México. A pesar de ello, logra dar continuidad a su proyecto educativo de Jacona con la llegada de los primeros egresados del Pío Latino. El Colegio de San Luis Gonzaga se reinaugura en 1884 y Plancarte se encarga de administrarlo a distancia, confiando la dirección inmediata a José Mora y Francisco Plancarte. En ese mismo año, es nombrado rector del Colegio de San Joaquín en la Ciudad de México, donde ubica como catedráticos a los zamoranos formados en Roma.

Los colegios de Jacona enfrentan una serie de problemas, principalmente de carácter económico, que los llevan a su clausura definitiva en 1887. Su profesorado pasa al Colegio Clerical de San Joaquín. En ese año, Plancarte y los egresados en Zamora organizan la primera coronación pontificia de una imagen mariana en América, privilegio promovido en Roma para la Virgen de la Raíz de Jacona. Esa ocasión será motivo para el regreso triunfal del arzobispo Labastida a la tierra que lo vio nacer. El privilegio será nuevamente gestionado con la intervención del grupo romano para coronar a la Virgen de Guadalupe, lo cual se concreta. Plancarte es nombrado abad de la Colegiata, años después de la muerte del arzobispo en 1891. La carrera de estos jóvenes se desarrolla con una identidad grupal particular, que empieza a construirse desde su reclutamiento y que aprovecha su identidad primaria de pertenencia a un grupo de familias privilegiadas del Bajío zamorano, que dan forma a un ideal eclesiástico mundial desde Roma en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma. Estos elementos dan forma a una identidad eclesiástica particular bajo la protección del arzobispo Labastida como figura emblemática. La identidad eclesiástica del grupo *romano*, como fue conocido, es construida cotidianamente a través de una intensa correspondencia entre el párroco y los alumnos en Roma, en la que se enfatiza la idea de que constituían un grupo eclesiástico especial, destinado a transformar la Iglesia mexicana por medio de una gran reforma educativa desde posiciones privilegiadas en el episcopado mexicano. Mención particular merecen los miembros de la familia Plancarte, pues buscaron mantener ese liderazgo eclesiástico del que Labastida era figura emblemática. No es casual que al menos siete integrantes de la familia Plancarte ingresaran al Colegio en Roma a fines del siglo xix (véase cuadro 3).[32]

32. Los sobrinos de Plancarte de quienes se tiene noticia son los siguientes: Francisco Plancarte y Navarrete. Nace en Zamora, Michoacán, el 21 de octubre de 1856. Hijo de Jesús Plancarte y

Cuadro 3. Miembros de la familia Plancarte enviados al Colegio Pío Latinoamericano

Nombre	*Estudios*	*Financiamiento*
Francisco Plancarte Navarrete	Concluye estudios	Antonio Plancarte
Adrián Plancarte Álvarez	No termina estudios	Antonio Plancarte
Carlos Plancarte	Concluye estudios	Antonio Plancarte
Rafael Plancarte Igartúa	Concluye estudios	Antonio Plancarte
Salvador Plancarte Igartúa	No termina estudios	Antonio Plancarte
Miguel Plancarte Igartúa	Concluye estudios	Antonio Plancarte
Feliciano Gómez Puente de Plancarte	¿?	Sus padres

Los seminaristas mexicanos en Roma dan forma a esta nueva identidad en la que el Colegio Pío Latinoamericano gana terreno como centro educador del que debía emerger la generación de clérigos encargados de operar la reforma eclesiástica nacional, como lo señala en su momento el entonces seminarista Francisco Plancarte: "No pensamos en otra cosa sino en hacernos aptos para tanta empresa y en procurar adquirir aquí las luces necesarias para poder con algún provecho de nuestros paisanos poner en ejecución los proyectos de tanto

---

Ángela Navarrete. Ingresa al Colegio Pío Latinoamericano en 1870 y en 1883 regresa a México. Adrián Plancarte. Nace en Jacona, Michoacán, en 1863. Hijo de Gabriel Plancarte y Labastida y de Josefa Álvarez. No termina la carrera eclesiástica. Carlos Plancarte Igartúa. Nace en Zamora, Michoacán. Hijo de Luis Plancarte y Labastida y de Josefa Igartúa. Estuvo en Roma entre 1893 y 1898. Rafael Plancarte Igartúa. Nace en Jacona, Michoacán. Hijo de Luis Plancarte y Labastida y de Josefa Igartúa. Ingresa al Colegio Pío Latinoamericano en 1897. Es canónigo del Cabildo Metropolitano de la Ciudad de México y párroco del templo de la Purísima de Monterrey, lugar donde trabajó en la promoción de la catequesis y de la Acción Católica. Salvador Plancarte Igartúa. Nace en Jacona, Michoacán. Hijo de Luis Plancarte y Labastida y de Josefa Igartúa. Ingresa al Colegio Pío Latinoamericano en 1897 y no termina la carrera eclesiástica. Miguel Plancarte Igartúa. Nace en Zamora, Michoacán. Hijo de Miguel Plancarte y de Modesta Garibay. Ingresa al Colegio Pío Latinoamericano de 1876, se ordena en 1885. Es catedrático en el Colegio Clerical de San Joaquín y canónigo de la Basílica de Guadalupe. Feliciano Gómez Puente de Plancarte. Hijo de Feliciano Gómez Puente Pérez Gil y de Gertrudis Plancarte. Ingresa al Colegio Pío Latinoamericano en 1897. Sus padres pagaron sus estudios en Roma.

tiempo y coronar la obra que tantos sudores, fatigas, gastos e incomodidades ha causado".[33]

La vinculación entre México y Roma a través del Colegio Pío Latinoamericano posiciona al papado como el centro rector de los proyectos eclesiásticos del mundo católico y posibilita la emergencia de una nueva jerarquía sacerdotal que, con rasgos particulares, impactará sustancialmente en el plano eclesiástico nacional en las primeras décadas del siglo xx. La trayectoria de los egresados de las primeras generaciones de mexicanos educados en Roma evidencian el éxito de un proyecto latinoamericano en el ámbito local, en el contexto de los intereses creados por un grupo de familias principales de la diócesis de Zamora, que sumaban el elemento eclesiástico al auge económico que proyectaba al Bajío zamorano hacia su anhelado engrandecimiento. El seguimiento particular de cada una de las gestiones episcopales en el siglo xx podrá descubrir si las acciones seguidas por los egresados frente a la problemática política y social del país conserva rasgos distintivos vinculados a su formación en Roma.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El éxito del Colegio Pío Latinoamericano en México, en lo que podríamos denominar su primera época, radica en buena medida en su vinculación, en la escala local, con el obispado de Zamora, donde un grupo de familias notables se apropia de las aspiraciones eclesiásticas como una vía regional de consolidar sus aspiraciones sociales, políticas y económicas.

La inversión de los recursos personales de la familia Labastida y Plancarte en la educación clerical de las primeras generaciones de seminaristas en Roma serviría para formar a un grupo clerical de buena cuna, preparado intelectualmente en una fuerte disciplina jesuítica y una identidad romanizada. Los egresados se proyectaban como una nueva élite eclesiástica que, fiel a los proyectos del arzobispo de México y de Plancarte, se posicionaría al frente de las jurisdicciones eclesiásticas mexicanas, en beneficio, además, de la consolidación de un prestigio familiar vinculado al liderazgo eclesiástico.

33. Carta de Francisco Plancarte y Navarrete a José Antonio. Roma, 27 de octubre de 1880. Archivo Plancarte-aghmig. Correspondencia recibida, "P", vol. 6.

¿"República del corazón de Jesús" o Estado laico?: dos proyectos rivales de construcción nacional durante la Revolución liberal ecuatoriana (1895-1912)

Alexis Medina
Universidad de París (Francia)

INTRODUCCIÓN

El conservador Gabriel García Moreno, que dominó la vida política ecuatoriana desde que accedió a la presidencia de la República en 1860 hasta su muerte en 1875, es considerado como el primer presidente en implementar un verdadero proyecto de consolidación del Estado nacional y de centralización administrativa en el Ecuador. Su proyecto se fundaba sobre la construcción de una alianza hegemónica compuesta por las dos clases dominantes del país: la aristocracia terrateniente serrana y la burguesía agrícola, comercial y bancaria de Guayaquil, en plena expansión gracias al auge de las exportaciones de cacao. El presidente consideraba que los dos principales medios de cohesión nacional eran la Iglesia católica, cuyo poder salió reforzado de las dos presidencias de García Moreno, y un programa de obras de infraestructura. Construir un ferrocarril que uniera las dos principales regiones del país, la Sierra y la Costa, fue una obsesión para García

Moreno.[1] Él fue quien inició las obras de la línea férrea de Guayaquil a Quito, conocida desde ese entonces bajo el nombre de Ferrocarril del Sur o Ferrocarril trasandino. Por otra parte, el poder de la Iglesia aumentó considerablemente bajo los dos mandatos de García Moreno. Las Constituciones de 1861 y de 1869, al igual que el Concordato firmado con la Santa Sede en 1862 y el tratado de 1867 destinado a permitir su implementación, instauraron "un sistema de gobierno cuasi monárquico, represivo y confesional-excluyente".[2] La Iglesia católica obtuvo entonces el monopolio de la instrucción y de la cultura (García Moreno nombró, por ejemplo, a dos jesuitas a la cabeza de dos instituciones que él acababa de crear: la Escuela Politécnica Nacional y el Observatorio Astronómico de Quito). El proyecto garciano era instaurar la Jerusalén celeste en el Ecuador, que se convirtió oficialmente en la "República del corazón de Jesús", tras la adopción de un decreto legislativo de 1874, propuesto por el presidente de la República.

Los gobiernos progresistas intentaron reformar las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pero el predominio terrateniente-clerical no resultó mayormente alterado.[3] Fue sobre todo la Revolución liberal la que cambió la situación de la Iglesia. El objetivo de los liberales, que tomaron el poder en 1895, dirigidos por el presidente Eloy Alfaro (1895-1901 y 1906-1911), llamado popularmente el "Viejo luchador", era transformar la sociedad ecuatoriana, un abigarrado conglomerado de corporaciones que se beneficiaban de privilegios o que estaban sometidas a limitaciones jurídicas, en una sociedad de ciudadanos iguales ante la ley que mantuvieran relaciones contractuales libres entre sí. Era necesario entonces eliminar los rezagos de la sociedad de Antiguo Régimen que perduraron hasta finales del siglo xix, en particular, el poder de la corporación más

1. Enrique Ayala Mora. *Nueva historia del Ecuador*, vol. 7: *Época Republicana I (1983)*. Corporación Editora Nacional. Quito. 1990: 224; Enrique Ayala Mora. *Lucha política y origen de los partidos políticos en Ecuador*. Corporación Editora Nacional. Quito. 1982: 135.

2. Enrique Ayala Mora. *Historia de la Revolución liberal ecuatoriana (1995)*. Taller de Estudios Históricos-Corporación Editora Nacional. Quito. 2002: 25.

3. Se conoce el periodo que va del derrocamiento del caudillo Veintimilla en 1883 al triunfo de la Revolución liberal en 1895 como la era del "progresismo". Se trata de un proyecto de construcción de una vía media entre liberalismo y conservadurismo. Los progresistas se hacían llamar "conservadores moderados" o "liberales católicos". Según Ayala Mora, "la clave de su programa político fue el impulso de una serie de medidas orientadas a la expansión de la economía agroexportadora, buscando al mismo tiempo una reforma, pero no la ruptura, del predominio político-ideológico terrateniente clerical", *ibid*.: 31.

poderosa del país, la Iglesia católica, sobre el Estado. De hecho, el programa liberal se fundaba en dos aristas: la reforma de las relaciones Iglesia-Estado y un ambicioso plan de infraestructuras. El principal elemento de este proyecto era el ferrocarril trasandino, cuya construcción había sido abandonada en los años 1880 y cuyo objetivo era facilitar las relaciones entre las dos principales ciudades del país, en una lógica de consolidación del Estado-nación.

La Revolución liberal tuvo que hacer frente, empero, a la oposición radical de la Iglesia católica, que veía en el liberalismo la ruina de su proyecto de construcción de la Jerusalén celeste en el marco jurídico republicano, en la "República del Corazón de Jesús". Para la Iglesia, el liberalismo representaba el mal absoluto, un riesgo inaceptable de corrupción de la sociedad por su potencial subversivo, ya que los liberales eran partidarios de una sociedad compuesta por ciudadanos iguales, sin distinciones de orden corporativista, proyecto que no se compadecía con el ideal eclesiástico de una sociedad jerarquizada y sometida a una autoridad fuerte. El enfrentamiento entre la Iglesia y la Revolución provenía de la incompatibilidad de dos proyectos de construcción nacional contrapuestos. Por ende, la Iglesia no podía más que declarar una guerra a muerte al Estado laico instaurado por los liberales. Sin embargo, en los últimos años de la Revolución liberal, el triunfo del ala moderada de la Iglesia condujo a ésta a reexaminar sus posiciones más intransigentes y a acabar aceptando el nuevo Estado laico, ya no considerado como el enemigo con el que había que acabar a toda costa, sino como un interlocutor válido.

Para esclarecer la posición de la Iglesia frente al proyecto nacional de la Revolución de 1895, es necesario tomar en cuenta sus documentos oficiales, como las cartas pastorales de los prelados o el *Boletín eclesiástico*, al igual que le prensa católica que representaba los intereses de la Iglesia. Se considerará 1912, año de la muerte de Alfaro, principal dirigente del ala radical del liberalismo, como el fin de la etapa revolucionaria del periodo liberal de 1895-1925, pues a partir de 1912 se consolida el liberalismo moderado que encarna el presidente Plaza, gran rival de Alfaro.

En primer lugar, la oposición radical de la Iglesia católica al proyecto nacional que defendía la Revolución liberal merece ser tratada aparte: la intransigencia de la Iglesia con el nuevo Estado laico la llevó a vilipendiar al régimen liberal a través de la prensa católica e incluso a amenazar la unidad nacional, al apoyar ciertos prelados la invasión del Ecuador por tropas conservadoras exiliadas en Colombia y Perú. No se debe perder de vista, no obstante, que

al interior de la Iglesia existía una tendencia moderada, dispuesta a negociar con el poder liberal y consciente de la perennidad del régimen alfarista y del nuevo Estado laico. Finalmente, la marginación del ala ultramontana de la Iglesia y el triunfo de los moderados revelan la adaptación de la Iglesia a las nuevas circunstancias, su mayor tolerancia frente a proyectos de construcción nacional alternativos, puesto que incluso llegó a apoyar proyectos impulsados por el Estado liberal, como el ferrocarril de Guayaquil a Quito, y la magnitud del consenso sobre la "reforma regional y nacional".[4]

LA OPOSICIÓN INICIAL DE LA IGLESIA AL PROYECTO LIBERAL DE FORTALECIMIENTO DEL ESTADO-NACIÓN

En cuanto se conoció en Quito la noticia de que el principal dirigente liberal, Eloy Alfaro, había sido proclamado Jefe Supremo en Guayaquil, el 5 de junio de 1895, el más alto representante de la Iglesia ecuatoriana, el arzobispo de Quito, Pedro Rafael González Calisto, formuló, en una carta pastoral dirigida a toda la arquidiócesis, un implacable llamado a la guerra santa para evitar a toda costa la progresión del liberalismo hacia la capital, ya que, según sus propias palabras, "el enemigo es el liberalismo y radicalismo en toda su más repugnante desnudez y asquerosa deformidad".[5] El obispo de Portoviejo, Pedro Schumacher, organizó la resistencia armada a los embates revolucionarios en la provincia costeña de Manabí, pero ante el avance liberal, se vio obligado a huir a Quito, donde fue recibido con honores por las autoridades políticas y eclesiásticas de la ciudad.[6] El 15 de junio de 1895, apenas 10 días después de la proclamación de Eloy Alfaro como Jefe Supremo, Schumacher definió la

4. Kim Clark. *La obra redentora: el ferrocarril y la nación en Ecuador, 1895-1930*. Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional. Quito. 2004: 59.

5. Pedro Rafael González Calisto. Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Arzobispo de Quito contra el "Radicalismo". *Boletín Eclesiástico*, t. II. Imprenta del Clero. Quito. 14 de junio de 1895: 283.

6. Tras la renuncia del último presidente "progresista", Luis Cordero, en medio de la creciente agitación política, el vicepresidente Vicente Lucio Salazar, conservador, tomó la dirección del gobierno en Quito y organizó el contraataque en contra de los liberales que avanzaban desde la costa. Para una mayor comprensión del contexto en el que se produjo la caída de Cordero, véase Enrique Ayala Mora. *Historia de la Revolución liberal*, *op*. *cit*.: 82-88.

alternativa que se ofrecía a los ecuatorianos de la siguiente manera: "¡Escoged entre Dios y Satanás; pues de eso se trata!"[7]

La violencia del vocabulario deja en claro que los prelados de la Iglesia no estaban dispuestos a hacer concesión alguna al incipiente régimen liberal. Su reacción, empero, no debe sorprender. El enfrentamiento de la Iglesia con el nuevo Estado laico, instaurado paulatinamente por los liberales, una vez que entraron en Quito y tomaron el control del país, venía de la incompatibilidad de dos cosmovisiones antagónicas. Según la concepción liberal de una sociedad moderna, despojada de todo rastro del sistema corporativista de Antiguo Régimen, la comunidad política debía fundarse, no en un conglomerado de estamentos, sino sobre la base de relaciones contractuales libres entre ciudadanos iguales ante la ley. Dicho punto de vista entraba en total contradicción con el ideal de la Iglesia católica y de los conservadores de una nación jerarquizada que se fundara sobre el principio de unidad religiosa. Para la Iglesia, el Ecuador, en virtud de una esencia cristiana llamada a ser intemporal, sólo podía definirse como la República del Corazón de Jesús, es decir, un país cuya institucionalidad debía permitir plasmar concretamente los ideales de la civilización católica y construir jurídicamente la Jerusalén celeste. Por ende, la Iglesia había apoyado plenamente el proyecto garciano de consolidación nacional. Mientras García Moreno estuvo en el poder, ser católico era una condición *sine qua non* para ser ciudadano ecuatoriano. Además, a partir de 1862, las parejas no casadas se vieron obligadas a escoger: debían casarse por el rito católico, el único reconocido oficialmente, o separarse. De hecho, los padres de Alfaro, después de más de 20 años de vida común, se vieron obligados a casarse para poder seguir viviendo juntos. La superposición entre identidad católica e identidad nacional llegó a su paroxismo con la consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús, en 1874.

La Iglesia no podía tolerar, por lo tanto, que el Ecuador se convirtiera en una degenerada Babilonia, resultado previsible de la instauración de un Estado laico por parte del nuevo poder liberal: según el arzobispo González Calisto, el liberalismo "es la gran ramera de Babilonia que vio San Juan en el Apocalipsis".[8] La noción de progreso, exaltada por los liberales, sufría el rechazo constante de

7. Pedro Schumacher. Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Obispo de Portoviejo contra el "Radicalismo". *Boletín Eclesiástico*, t. II. Imprenta del Clero. Quito. 15 de junio de 1895: 290.

8. Pedro Rafael González Calisto, *op. cit.*: 284.

la Iglesia, que la consideraba como un artilugio liberal destinado a engañar y seducir a los ecuatorianos. El obispo de Loja, José María Masiá, afirmaba que el gran peligro de perversión del liberalismo "proviene de que las máximas que se propagan de libertad, de progreso, ilustración, etc., halagan los sentidos, el amor propio y el orgullo del hombre".[9] Al fin y al cabo, Masiá pensaba que la virgen María, "ella y sólo ella puede alcanzar de Dios el remedio para los males de la República y hacer que en ella vuelva a florecer la paz, la moralidad, el bienestar de otros tiempos y que prospere siempre más y más en adelante".[10] De este modo, la redención del país no podía venir del ferrocarril trasandino, como lo pretendía el discurso alfarista, sino únicamente de la religión.

En ese contexto, la guerra a muerte contra el enemigo liberal era entonces la única solución para la Iglesia católica, como lo indica Ayala Mora:

> Más graves que las tensiones al interior del liberalismo, fueron los repetidos intentos de golpe de Estado protagonizados por los conservadores y el clero […] Se dio incluso el caso de prelados, como el alemán Schumacher y el español Masiá, antes obispos de Portoviejo y Loja, que dirigieron las invasiones armadas venidas desde Colombia y Perú respectivamente.[11]

No debe sorprender entonces que la Iglesia católica no cesara de protestar en contra de cada una de las reformas de secularización que adoptaron los sucesivos gobiernos liberales, como el decreto que prohibía a los miembros del clero presentarse a las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1896, la ley de patronato de 1899 y la ley de cultos de 1904, que aumentaban el control del Estado sobre la Iglesia, o la ley de 1902 que instituía el matrimonio civil y el divorcio. El mayor temor de la Iglesia era que las reformas de secularización, empezando por el reconocimiento de la libertad de cultos por primera vez en la Constitución de 1896, acabaran con la unidad religiosa del país y, por ende, con la unidad nacional. En efecto, la Iglesia creía que las reformas liberales atraerían al país inmigrantes anglosajones, protestantes en su mayoría. Para la Iglesia, no podía producirse desastre mayor. Masiá pensaba, por ejemplo,

9. José María Masiá. Carta pastoral del Ilmo. Sr. Obispo de Loja sobre el Santo Rosario. *Boletín Eclesiástico*, t. V. Imprenta del Clero. Quito. 1898: 141.

10. *Ibid*:p. 143.

11. Enrique Ayala Mora, *op. cit.,* vol. 9: *Época Republicana III (1983)*. Quito. Corporación Editora Nacional. 1990: 125.

que "los promotores de la libertad de cultos […] cierran las puertas de la República a las Congregaciones Religiosas y ministros de la Iglesia, y las abren de par en par a los ministros protestantes y a los adoradores de Satanás".[12] Si la secularización del Estado y las reformas consideradas como favorables a los protestantes ponían en riesgo la unidad nacional, era legítimo para buena parte de la Iglesia atacar por todos los medios al gobierno de Alfaro para poder restaurar luego dicha unidad nacional.

La hostilidad de la Iglesia a la Revolución liberal se manifestaba de diversas maneras. El método más radical fue la invasión armada desde el exterior. Para los obispos de Portoviejo, Pedro Schumacher, y de Loja, José María Masiá, refugiados en Colombia y Perú, respectivamente, la lucha contra el régimen alfarista debía librarse incluso a costa de la unidad nacional. Ellos orquestaron varios intentos de invasión del Ecuador por parte de las tropas conservadoras exiliadas en los dos países vecinos. Si bien recibían el apoyo moral del arzobispo de Quito y del obispo de Riobamba, Arsenio Andrade, que se habían quedado en el país, poco ayuda podían recibir de ellos. Por su parte, el obispo de Ibarra, Federico González Suárez, se opuso categóricamente a apoyar cualquier invasión extranjera, así fuera para defender los derechos de la religión, que consideraba vulnerados por el nuevo orden liberal. Con pocos hombres, y con un apoyo reducido por parte de los gobiernos de Colombia y Perú, que preferían evitar el conflicto abierto con el Ecuador, las tropas conservadoras exiliadas no lograron amenazar seriamente al poder liberal y se dispersaron rápidamente, sobre todo después de la muerte de Schumacher y Masiá en 1902.

Al clero le resultaba de mayor eficacia recurrir a otros métodos para hacer oír sus críticas al poder liberal. La prensa se convirtió rápidamente en el mejor instrumento para defender los intereses de la Iglesia. El obispo Masiá llamaba a los católicos a apoyar a la prensa cristiana, afirmando que:

> Si es obligatorio abstenerse de la lectura de malos libros y periódicos, no lo es menos para todos los católicos cooperar a la publicación de los buenos. La prensa es hoy día el arma con que el liberalismo e impiedad hace guerra a la religión y

12. José María Masiá. Carta pastoral del Ilmo. Sr. Obispo de Loja sobre la Cuaresma. Lima. 24 de febrero de 1897. *Boletín Eclesiástico*, t. IV. Quito. Imprenta del Clero. 1897: 196 bis. La Asamblea Constituyente de 1896 había prohibido que ingresaran al país nuevos miembros extranjeros de las congregaciones religiosas.

> pervierte las almas. A esa prensa pues debe oponerse la católica, para combatir el error y preservar las almas del veneno de la impiedad y liberalismo seductor.[13]

Durante la primera presidencia de Alfaro, la Iglesia fundó en las principales ciudades del país asociaciones destinadas a defender los intereses de la religión de los ataques de la prensa anticlerical y a contener la difusión del protestantismo. Estas organizaciones tomaron el nombre de Uniones Católicas. Muchas veces los dirigentes de dichas uniones eran miembros de la jerarquía eclesiástica. González Calisto era, por ejemplo, presidente honorario de la Unión Católica de Quito, fundada en 1900. Estas organizaciones publicaban periódicos que representaban las posiciones de la Iglesia y vilipendiaban al gobierno liberal, como *La Voluntad Nacional* o *La Unión Católica del Azuay*, que deploraba el reconocimiento de la libertad de cultos en la Constitución de 1896: "Se ha atacado nuestra fe, destruyendo la unidad religiosa, que era la vida de la República, y atribuyendo a la autoridad temporal el poder de la espiritual".[14]

Finalmente, las cartas pastorales, manifiestos y otros documentos, publicados en el *Boletín Eclesiástico*, tenían la ventaja de ser didácticos y tener una amplísima difusión porque estaban destinados a ser leídos ante los feligreses durante la misa. El púlpito era una temible tribuna desde donde se podía llamar a subvertir el orden liberal, a tal punto que la Asamblea Constituyente de 1896 sintió que la institucionalidad del Estado estaba suficientemente amenazada como para adoptar un decreto que modificara el código penal con la finalidad de prohibir que los sacerdotes criticaran al gobierno desde el púlpito.

La jerarquía de la Iglesia no dudó entonces en publicar en la prensa manifiestos en contra de las reformas de secularización impulsadas por los liberales, como los numerosos manifiestos que los obispos del Ecuador, González Calisto, González Suárez y Andrade, los únicos que quedaban en el país, mandaron al Parlamento para protestar en contra de la discusión en el Congreso de un proyecto de ley para establecer el matrimonio civil que, según ellos, era herético, anticatólico e inmoral.[15]

13. *Ibid*.: 198-199.

14. Nuestra última palabra sobre el ferrocarril Harman. *La Unión Católica del Azuay*. 7 de septiembre de 1898: 2.

15. Federico González Suárez, Pedro Rafael González Calisto y Arsenio Andrade. Cuarto manifiesto que los obispos del Ecuador dirigen a la nación ecuatoriana sobre la ley llamada de

En suma, para la Iglesia católica, la Revolución liberal sólo podía provocar la disolución de las relaciones sociales. Ya lo decía el arzobispo de Quito, para el cual el liberalismo era "el hacha demoledora del orden moral y religioso, del orden político y social".[16]

GONZÁLEZ SUÁREZ: LA PATRIA ANTES QUE LA RELIGIÓN

En medio de los llamados a destruir el orden liberal y restablecer la República del Corazón de Jesús, las posiciones moderadas tenían dificultad para hacer oír su voz al interior de la Iglesia católica. Al mismo tiempo que proclamaba el respeto irrestricto de los valores católicos, el ala moderada estaba dispuesta a aceptar la coexistencia con el liberalismo, a pesar del horror que le infundían su proyecto de secularización y el peligro de subversión social que encarnaba. La principal figura dentro de esta tendencia era el obispo de Ibarra, Federico González Suárez, quien se daba cuenta de que la llegada de los liberales al poder, lejos de ser un mero accidente de la historia, representaba una situación estructural y durable a la que era necesario adaptarse.

González Suárez en ningún momento apoyó la cruzada lanzada por el arzobispo González Calisto y los obispos de Loja y Portoviejo para recuperar el poder. Procuraba no romper con el orden alfarista a pesar de sus críticas a las transformaciones impulsadas por el gobierno liberal. De hecho, él había sido uno de los raros miembros del clero en apoyar a los gobiernos "progresistas" anteriores a la Revolución, desde el Parlamento, por ejemplo, cuando fue electo senador en 1894. Pero en tiempos de la Revolución liberal, el obispo consideraba que quienes llevaban los hábitos no debían formar parte de ningún partido político, ya que, de ser el caso, corrían el riesgo de acabar defendiendo intereses particulares susceptibles de alentar una insurrección en contra del gobierno constituido.[17] Por lo tanto, él no podía, bajo ningún pretexto, apoyar las invasiones armadas que organizaban los obispos de Portoviejo y

matrimonio civil. Quito, 23 de noviembre de 1902, *apud* Federico González Suárez. *Obras pastorales*, t. I. Imprenta del Clero. Quito. 1927: 395.

16. Pedro Rafael González Calisto, *op. cit.*: 284.

17. Federico González Suárez. *Cuestiones palpitantes I. De la actitud del clero respecto de los partidos políticos. Tercera instrucción que el Ilmo. y Rmo. Señor Dr. Don Federico González Suárez, obispo de Ibarra, dirige a los sacerdotes de su diócesis*. Imprenta Municipal. Quito. 1900: 3.

Loja desde Colombia y Perú. Por el contrario, indicó en sus escritos que no era moral sacrificar los intereses de la patria por los de la religión.[18] La unidad nacional resultaba entonces más importante para él que la defensa de religión, como lo demostró en sendos opúsculos titulados *Cuestiones palpitantes*, I y II, publicados en 1900.

En estos textos, González Suárez alegaba diversas razones para justificar el rechazo a cualquier invasión extranjera. Consideraba, por ejemplo, que el patriotismo era una virtud cristiana que no debía faltar a los sacerdotes, que apoyar una invasión sería un crimen de lesa patria y que no se podía justificar ningún pecado, menos cuando la religión le servía de pretexto.[19] Recordaba también que el código penal vigente en ese entonces, obra de García Moreno, que había consultado a los obispos en 1873 para saber si contenía artículos contrarios a la religión, definía como un crimen de traición a la patria alistarse en un ejército que invadiera el territorio nacional.[20] Por último, para él, Colombia, desde donde provenían la mayoría de las expediciones conservadoras, era un país con instituciones mucho más liberales que el Ecuador: la libertad de cultos era más amplia, el matrimonio civil estaba reconocido y ya se había adoptado el principio de la separación de la Iglesia y el Estado.[21] El obispo no sólo refutaba el proyecto de invasión del Ecuador desde Colombia, sino que incluso reconocía la legitimidad del gobierno de Alfaro, al afirmar que él, como obispo católico, les enseñaba "a todos [sus] diocesanos el respeto a la autoridad, la obediencia a las leyes justas y a los Gobiernos Constitucionales".[22] En otras palabras, para él, "no hay partidos, hay Patria".[23]

En estas circunstancias, González Suárez estaba dispuesto a apoyar los proyectos liberales que, a su parecer, fomentaban el desarrollo del país y la unidad nacional, como el Ferrocarril del Sur. Fue uno de los raros miembros de la Iglesia en demostrar desde un principio entusiasmo por esta obra, que el obispo no consideraba como un proyecto estrictamente liberal, contrariamente

18. Enrique Ayala Mora. *Nueva historia del Ecuador*, vol. 9, *op. cit.*: 127.

19. Federico González Suárez. *Cuestiones palpitantes II. Carta del Ilmo. y Rmo. Señor Dr. Don Federico González Suárez, obispo de Ibarra, a su Vicario General explicada por el mismo autor*. Tipográfica de la Escuela de Artes y Oficios. Quito. 1900: 35-36 y 40.

20. *Ibid.*: 59.

21. *Ibid.*: 95-96.

22. *Ibid.*: 49.

23. *Ibid.*

a las reformas de secularización, que él rechazaba totalmente, sino como un proyecto nacional. En una carta dirigida a Eloy Alfaro, afirmaba que los católicos:

> Todos, sin excepción de uno solo, esperamos con ansia la noticia de que la obra del ferrocarril interandino, de la condición de un sueño patriótico irrealizable, ha pasado, por fin, a la realidad de un hecho positivo. ¡Ya nos imaginamos estar oyendo los golpes de la barra, que rompe, taja y desmenuza la base granítica de los Andes, para aderezar el lecho donde luego se tenderán los rieles para la activa locomotora, cuyas bocanadas de humo no tardarán en escarmentar mañana el viento del Chimborazo![24]

González Suárez insiste sobre la impaciencia de los católicos por ver terminada la obra del ferrocarril. Su discurso pone de relieve aquí el triunfo del ser humano y de la máquina sobre la naturaleza, y contrasta totalmente con el discurso de Masiá, por ejemplo. González Suárez llegó incluso a reproducir el discurso liberal según el cual los conservadores, que dominaron el país durante largos años, hubieran podido construir el ferrocarril, pero no lo hicieron, y cuando los liberales retomaron el proyecto, se opusieron a él con vehemencia, de tal modo que toda la gloria de la construcción de la vía férrea recaía en los liberales, sobre todo en Alfaro. Un periódico liberal de Tulcán decía que "el partido político que por tan largos años ha dominado en las alturas del poder nunca podrá lavarse la mancha de no haber hecho esfuerzo alguno en tan dilatado tiempo para sacar a la Nación del estado de miseria en que la dejó y en el mismo en que continúa aún por la falta de esa obra de redención y progreso".[25] Tanto los liberales como González Suárez consideraban que los conservadores habían perdido la oportunidad histórica de brindarle al país la obra redentora que permitiría su desarrollo.

Pero no hay que perder de vista que el caso de González Suárez era excepcional. Durante los primeros años de la Revolución liberal, el ala intransigente de la Iglesia encabezaba esta institución. Fue necesario esperar una renovación generacional en la jerarquía eclesiástica, a partir de 1904, para que la tendencia moderada se consolidara.

24. Federico González Suárez. Exposición presentada al mismo Presidente de la República sobre la armonía entre la Iglesia y el Estado. *El Industrial*. 4 de noviembre de 1899: 2.

25. El contrato ferrocarrilero. *La Voz del Norte*. 21 de septiembre de 1898: 2.

LA CONSOLIDACIÓN DEL ALA MODERADA DE LA IGLESIA

A lo largo de la Revolución liberal, el ala ultramontana de la Iglesia católica quedó progresivamente marginada. Este proceso se aceleró cuando Federico González Suárez, el único obispo vivo del Ecuador y, por lo tanto, la persona de mayor jerarquía de la Iglesia ecuatoriana, fue nombrado arzobispo de Quito en 1904, aunque asumió el cargo en 1906.

Para ese entonces, con la excepción de González Suárez, que había sido obispo de Ibarra, todos los prelados que habían sido testigos de la llegada de Alfaro al poder en 1895, habían fallecido entre 1900 y 1905. Todas las diócesis, salvo Ibarra, estuvieron vacantes por periodos de tres a siete años. Para 1905 había desaparecido ya la generación de prelados que habían luchado en contra de los gobiernos que, de una u otra manera, habían intentado reducir el poder de la Iglesia católica desde la muerte de García Moreno en 1875, aunque se tratara de la dictadura de Veintimilla (1876-1883), la presidencia de Antonio Flores Jijón (1888-1892) o la Revolución liberal.

Es posible ver en el nombramiento de González Suárez como arzobispo de Quito un reconocimiento por parte del Vaticano del ala moderada de la Iglesia ecuatoriana, que estaba dispuesta a coexistir con el liberalismo, a pesar de su rechazo a las reformas de secularización. Esta designación abrió camino para una renovación generacional de la jerarquía del clero. Después de que González Suárez entró en funciones de manera oficial en 1906, la Santa Sede procedió a nombrar en sólo dos años, 1907 y 1908, a los nuevos obispos de las otras diócesis acéfalas.[26] Las nuevas autoridades eclesiásticas eran mucho más jóvenes que sus predecesores. No hay que perder de vista que, de los obispos que dirigían alguna diócesis en 1895, Pedro Schumacher había nacido en 1839, Arsenio Andrade en 1825 y José María Masiá, el más anciano de todos, en 1815, mientras que el nuevo obispo de Riobamba, Andrés Machado, había nacido en 1850. De hecho, la mayoría de nuevos obispos tenían alrededor de 40 años cuando fueron designados en 1907: el de Cuenca tenía 45 años, el de Ibarra 44, y el de Loja 40. Por lo demás, los nuevos obispos de Cuenca y de Ibarra eran discípulos de González Suárez y, en tal carácter, gozaban de

26. Salvo para la diócesis de Portoviejo, que había sido suprimida por el Congreso en 1902, y la de Guayaquil, cuya dirección estaba a cargo de un administrador apostólico nombrado por el arzobispo de Quito desde antes de la Revolución liberal.

su confianza, compartían muchas de sus convicciones y estaban dispuestos, como él, a negociar con el liberalismo, a pesar del rechazo que éste les inspiraba. Los nuevos obispos fueron llamados a encabezar sus diócesis en circunstancias diferentes a las de sus predecesores, cuando la secularización del Estado había llegado a su más pura expresión con la separación de la Iglesia y del Estado adoptada en la Constitución de 1906, situación que los nuevos prelados consideraban como un hecho consumado.

El último roce grave y violento, por lo menos verbalmente, entre la Iglesia y el Estado, se produjo después del nombramiento de González Suárez como arzobispo de Quito. Con el afán de mostrar la supremacía del Estado sobre la Iglesia y de afirmar la soberanía nacional, el gobierno de Eloy Alfaro pretendió vetar dicha designación, alegando que no había sido consultado y que no se habían respetado los procedimientos, e invocando al Concordato y la ley de patronato que ponían a la Iglesia bajo el control del Estado. La airada reacción del nuevo arzobispo no se hizo esperar. En un manifiesto dirigido al pueblo ecuatoriano, el arzobispo, desafiante, no dudaba en provocar al gobierno afirmando que sería arzobispo de Quito, con o sin su reconocimiento: "Señores de la Dictadura, ¿qué os place hacer de mí?… ¿La celda del Panóptico?[27] —¡Ahí, yo he de ser el Arzobispo de Quito!… ¿El destierro? —Por remoto que de la tierra patria estuviere el lugar de mi proscripción, allí yo no he de dejar de ser el Metropolitano de la Provincia eclesiástica ecuatoriana".[28] Como ninguna de las partes estaba dispuesta a ceder, la única salida viable parecía ser la separación de la Iglesia y del Estado, que a la vez le daría al Vaticano mayor margen de maniobra para sus nombramientos y representaba una de las deudas pendientes del programa liberal. En realidad, la ley de patronato de 1899 había significado la suspensión *de facto* del Concordato. Por otro lado, habían fracasado las negociaciones entre el gobierno y el Vaticano, vía la misión papal de Juan Bautista Giudi, que visitó el Ecuador en 1898. La separación fue finalmente reconocida por la Constitución de 1906. Ésta venía a coronar una larga sucesión de reformas de secularización y a completar el proyecto liberal de construcción de un modelo fundado sobre las libertades

27. El Panóptico de Quito, mandado a construir por García Moreno, era la principal cárcel de la capital.

28. Federico González Suárez. Manifiesto que Federico González Suárez, por la miseración divina y por la gloria de la Santa Sede, Arzobispo de Quito, dirige a los ecuatorianos, sus compatriotas. *Boletín Eclesiástico*, t. XIII. Imprenta del Clero. Quito. 1906: 301.

individuales y la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, sin excepciones para corporaciones como la Iglesia, en el marco de un Estado caracterizado por su neutralidad religiosa.

No obstante, la Iglesia no sólo aceptó el principio fundamental de la nueva relación Iglesia-Estado, la separación, sino que además empezó a brindar un apoyo decisivo a los grandes proyectos nacionales del Estado laico que consideraba provechosos para el país. En ese sentido, es digno de mención el cambio que operó la Iglesia en su actitud frente al ferrocarril trasandino, que había sido agriamente combatido por una amplia franja del clero. En el contexto de este cambio generacional, la Iglesia prefirió no ser la excepción al consenso que terminó forjándose alrededor de la vía férrea de Guayaquil a Quito. Es más, la jerarquía de la Iglesia católica empezó a usar este nuevo medio de transporte para desplazarse, como lo muestra el *Boletín Eclesiástico* del 15 de febrero de 1908,[29] en el que se indica que el nuevo obispo de Cuenca, Manuel María Pólit, recién llegado de Roma con su nombramiento, decidió entrevistarse en Quito con el arzobispo González Suárez antes de dirigirse a su nueva diócesis. Partió de Guayaquil el 24 de diciembre de 1907y llegó a Quito el 26, lo que implica necesariamente, aunque el *Boletín* no lo mencione, que Pólit tomó el tren para efectuar su viaje.

Además, la Iglesia decidió participar en las celebraciones de la inauguración de la línea férrea, prevista en Quito para el 25 de junio de 1908. Cinco días antes, el arzobispo González Suárez mandó una circular a los directores de iglesia de Quito pidiéndoles que tocaran las campanas de la ciudad en el momento en que llegara la primera locomotora a Quito, y luego cada hora durante el resto del día, y así se hizo.[30] González Suárez deploraba la incuria de los conservadores que, habiendo podido construir el ferrocarril trasandino, no lo hicieron, y que, habiendo podido apoyar el proyecto liberal de vía férrea, se opusieron a él, por lo que toda la gloria de esta "obra redentora" era atribuible a los liberales. A pesar de su decepción para con los conservadores, consideraba que la inauguración del ferrocarril era un evento histórico digno de celebración, aunque la Iglesia no participó en las festividades oficiales.[31] De

29. *Boletín Eclesiástico*, t. XV. Imprenta del Clero. Quito. 1908: 102.

30. *Ibid*.: 625.

31. Lucía Moscoso. Celebración y simbolismo: la llegada del ferrocarril a Chimbacalle. *El ferrocarril de Alfaro, el sueño de la integración*, Fernández Rueda, Sonia (dir.). Taller de Estudios Históricos-Corporación Editora Nacional. Quito. 2008: 148.

este modo, la Iglesia reconocía que el orden liberal podía fomentar la unidad nacional: los liberales ya no eran los destructores de la patria y la civilización.

Sin embargo, a pesar de esta adaptación de la Iglesia católica al nuevo orden político, ésta jugó un papel ambiguo en la muerte de Alfaro, el 28 de enero de 1912.[32] González Suárez se negó a intervenir para evitar el asesinato del expresidente y de quienes habían intentado tomar el poder junto con él. Temía que, al exponerse, se lo acusara de los sucesos: "Lo que deseaban era que yo saliera para atribuirme a mí la muerte de los presos".[33] Pero a la abstención del arzobispo se opuso la participación activa de una parte del clero quiteño. Entre los autores materiales del crimen se encontraban el clérigo Serrano y el fraile Bravo de la Merced,[34] sin contar con el hecho de que la muchedumbre había sido azuzada por la franja más intransigente del clero, pues los asesinos arrastraban a Alfaro y a sus adláteres al grito de "¡Viva la religión!".[35]

No obstante, el papel del ala más ultramontana de la Iglesia en la muerte de Alfaro debe interpretarse más bien como un último sobresalto en medio del proceso de adaptación paulatina de la Iglesia al nuevo orden político. Por otra parte, no puede atribuirse la muerte de Alfaro únicamente a un sector del clero, pues las responsabilidades se reparten entre varios actores y los sucesos del 28 de enero son el resultado de factores múltiples.[36]

32. Tras la muerte del efímero presidente Emilio Estrada (1911), Alfaro y su sobrino, Flavio Alfaro, intentaron tomar el poder, por miedo a que el expresidente Leonidas Plaza (1901-1905), rival del "Viejo luchador", se les adelantara. El conflicto desembocó en una guerra civil. El presidente del Senado, Carlos Freile Zaldumbide, encargado del poder, envió un ejército dirigido por Plaza a enfrentarse con los rebeldes, que fueron derrotados en la batalla de Yaguachi en enero de 1912. Eloy y Flavio Alfaro, junto con otros cabecillas de la insurrección, fueron apresados, enviados a la capital y encerrados en el Panóptico. Los jefes rebeldes fueron víctimas de un brote de agitación anti-alfarista. El 28 de enero, una multitud de hombres y mujeres forzaron la entrada del Panóptico, asesinaron a los prisioneros, arrastraron sus cuerpos a las afueras de la ciudad y quemaron sus cadáveres. Para mayor información sobre la muerte de Alfaro, véase Enrique Ayala Mora. *Historia de la Revolución Liberal*, *op. cit.*: 183-189.

33. Federico González Suárez. Los sucesos del 28 de enero; carta al Obispo de Ibarra, reimpreso en el *Boletín Eclesiástico*, 1912, *apud* Enrique Ayala Mora, *Historia de la Revolución liberal.*, *op. cit.*: 194.

34. *Ibid.*: 195.

35. *Ibid.*: 189.

36. *Ibid.*: 199.

CONCLUSIÓN

En suma, la pertinaz oposición que ofreció la Iglesia católica a la Revolución liberal era el resultado del enfrentamiento de proyectos de construcción nacional rivales. Desde que Alfaro llegó al poder, los ataques de la Iglesia no arreciaron, pues el proyecto de consolidación del Estado defendido por los liberales no se compadecía del de la Iglesia. Esta última rechazaba las libertades que el liberalismo defendía, porque implicaban la introducción de normas cuyo fundamento era individual, como la libertad de cultos, cuando ella, en cambio, se perfilaba como la principal protectora de los rezagos del régimen jurídico holístico heredado del Antiguo Régimen. Para la Iglesia, la sociedad era un conjunto armonioso dentro del cual cada individuo desempeñaba un papel definido, encomendado por la providencia. Ahora bien, según esta concepción, el objetivo del liberalismo era la destrucción de este orden divino, por lo que se convertía en el enemigo mortal de la civilización y de la Iglesia.

Sin embargo, la disposición del Vaticano de negociar con el gobierno liberal y aceptar la separación de la Iglesia y del Estado, la renovación generacional de la jerarquía de la Iglesia ecuatoriana y la influencia de González Suárez permitieron el triunfo del ala moderada de la Iglesia, encabezada por el nuevo arzobispo. El clero, en un acto de aceptación de la realidad, se dio cuenta de que los cambios relacionados con la secularización de las instituciones públicas eran irreversibles y buscó adaptarse a esta nueva situación, con realismo y pragmatismo. El arzobispo deseaba fundar el poder de la Iglesia sobre su prestigio moral, por lo que esta institución debía entonces desplazar sus intervenciones del Estado, del que fue excluida por las reformas liberales, a la esfera privada. Era necesario privilegiar la negociación con el poder liberal a la repuesta armada, a pesar del rechazo de la Iglesia a la secularización del Estado, puesto que la Iglesia consideraba entonces que la unidad nacional era más importante que la defensa de los intereses de la religión, o que ambos no se excluían mutuamente.

En los estertores de la Revolución, la adaptación de la Iglesia al proyecto nacional liberal no deja lugar a dudas. El apoyo brindado al ferrocarril trasandino durante los últimos años de su construcción es una muestra de que la Iglesia ya no consideraba a los liberales como una amenaza para la unidad nacional. Esto no debe, empero, sorprender del todo. Al fin y al cabo, el

programa conservador y el programa liberal no diferían mucho en lo que se refería a la integración nacional. Ambos bandos soñaban con un Estado fuerte, capaz de articular los diferentes intereses regionales y de contener las tendencias centrífugas, y consideraban la construcción de una vía férrea entre Guayaquil y Quito como la mejor manera de lograrlo. Según Enrique Ayala Mora, "en esa perspectiva, García Moreno viene a ser directo precursor de la Revolución liberal".[37]

El cambio que se produce en el seno de la Iglesia católica es revelador del nacimiento de un nuevo conservadurismo,[38] que se inscribe en una lógica de adaptación de la coalición conservadora y clerical al nuevo orden político nacido de la Revolución:

> Al cabo de la Revolución liberal, el conservadorismo no era ya el "catolicismo republicano" o el *terrorismo* de años antes [los liberales designaban a los herederos de García Moreno terroristas]. En su lucha contra el Estado laico, había sufrido una mutación, puesto que aunque sus planteamientos "de principio" seguían siendo los mismos, en su acto de aceptación de la realidad, habían asimilado las reglas de la democracia liberal y ahora demandaba su cumplimiento al régimen.[39]

La lucha en contra del nuevo Estado laico ya no era prioritaria. Los conservadores preferían reconquistar el Estado sometiéndose a las reglas del nuevo sistema político. Aunque no recuperaron el poder hasta comienzos de 1930, siempre mantuvieron escaños en el Parlamento y controlaron varios gobiernos seccionales de la sierra. Los nuevos conservadores estaban dispuestos a aliarse con los partidarios del presidente Plaza (1901-1905 y 1912-1916), representante del liberalismo moderado antialfarista, para cerrarle el paso al liberalismo radical, moribundo después del asesinato de Eloy Alfaro en 1912. Brindaron un apoyo más o menos explícito a los gobiernos liberales moderados que se

37. Enrique Ayala Mora. *Lucha política*, *op. cit.*: 124. Es digno de destacar que el liberalismo ecuatoriano difiere del liberalismo de otros países latinoamericanos (como el de Colombia), ya que, por lo menos durante la Revolución liberal, buscaba la consolidación del Estado nacional mediante la centralización administrativa. Lejos quedaban los tiempos en que Alfaro había propuesto a la Convención Nacional de 1883 la instauración de un régimen federalista.

38. Enrique Ayala Mora. *Historia de la Revolución liberal*, *op. cit.*: 366.

39. *Ibid.*: 371.

constituyeron después de 1912. No obstante, se dieron intentos de golpe de Estado en contra del presidente Gonzalo Córdoba, organizados por Jacinto Jijón y Caamaño, nuevo dirigente conservador, en 1924. En todo caso, el cambio de la posición eclesiástica sobre el proyecto de construcción nacional de la Revolución es revelador del surgimiento, en términos de Ayala Mora, de un nuevo "pacto oligárquico".[40]

40. *Ibid*: 368.

Catolicismo político en la ciudad de Buenos Aires a comienzos del siglo xx: entre la secularización política y las sombras del clericalismo político, 1900-1919

Martín O. Castro
conicet-Instituto de Historia Argentina y Americana
"Dr. E. Ravignani"-untref (Argentina)

INTRODUCCIÓN

La problemática de las actitudes políticas de los católicos argentinos y de sus intentos de articulación a comienzos del siglo xx no han recibido una atención comparable al crecimiento constante experimentado en la historiografía dedicada a estudiar otras áreas de la historia de la Iglesia católica en la Argentina, si bien se ha constatado un avance creciente en los últimos años.[1] Las características propias del ordenamiento conservador argentino previo a la llamada ley Sáenz Peña —que en 1912 agregaría la introducción del voto

1. Véanse nuestros trabajos: Martín O. Castro. *El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912.* Edhasa. Buenos Aires. 2012; los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo xx: reformismo electoral, alineamientos partidarios y fragilidad organizativa, 1907-1912, en *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, 49 (193): 31-60 y también Miranda Lida y Diego Mauro. *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. Prohistoria. Rosario. 2009; Diego Mauro. *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe, 1900-1937*. unl. Santa Fe. 2010.

obligatorio y la garantía del secreto del acto electoral al ya existente sufragio universal— con sus rasgos de competencia intra élite no parecía favorecer la emergencia de formas más definidas de activismo político católico. Defensores de los intereses de la Iglesia católica —como se habían originado los intentos organizativos en la década de 1880— o más identificados con una propuesta que procuraba reconocerse más en términos socialcristianos, los católicos de la ciudad de Buenos Aires encontrarán dificultades para hacer prosperar las articulaciones políticas propias, al tiempo que no abandonarán el terreno de las ambigüedades cuando se encuentren en la urgencia de precisar la manera en que aquéllos interpretaban las relaciones entre religión y política. En el cambio de siglo no faltaban en el campo católico ejemplos de posiciones hostiles hacia los principios de la democracia liberal pero se estaba todavía lejos del cambio de actitudes que iría tomando lugar posteriormente, sobre todo en el periodo de entreguerras. En efecto, en líneas generales se manifestaba un posicionamiento similar a la de sus pares europeos y latinoamericanos en el sentido de adoptar lo que algunos historiadores han denominado una "integración negativa" o "posibilista" hacia los sistemas políticos anteriores a la Primera Guerra Mundial.[2] El catolicismo político como tradición política de límites porosos, referencias internacionales y diversidades locales dará origen a una pluralidad de formas y asociaciones (no exclusivamente partidarias) que expresarán diversas maneras de entender las relaciones con las jerarquías eclesiásticas nacionales y de incorporar una (no necesariamente exclusiva) inspiración católica para sus acciones e iniciativas.[3] Es importante también señalar que, a diferencia del periodo que se abre a partir de 1919 con la fundación de la Unión Popular Católica Argentina, los dirigentes asociativos de las décadas previas contarían con una autonomía considerable en la definición de sus estrategias y modalidades asociativas. Ese papel protagónico del laicado argentino se iba a manifestar en una serie de formas de participación en la esfera pública que se concretarían en propuestas asociativas en los años en torno al Centenario (1910), expresión

2. Véase Martin Conway. *Catholic Politics in Europe 1918-1945.* Routledge. Londres. 1998; Javier Tusell. *Historia de España en el siglo xx. Del 98 a la proclamación de la República*. Taurus. Madrid. 2007: 198.

3. Recogemos, en este sentido, la definición propuesta en Tom Buchanan y Martin Conway. *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*. Oxford University Press. Nueva York. 1996.

de unos márgenes de acción que luego serían eliminados frente a un modelo de conducción eclesiástica de tonos más rígidos y autoritarios.[4]

Los intentos por constituir agrupaciones políticas que expresaran una cierta inspiración católica reflejaban en la Argentina (y específicamente en la ciudad de Buenos Aires) la continuidad de una tradición que se había esbozado en el siglo xix como respuesta a embates anticlericales y al avance secularizador del Estado. En este sentido, pese a las voces que provenían de algunos sectores del laicado que manifestaban una adhesión a los principios de la "democracia cristiana", en el comienzo del siglo demostrarían un mayor peso aquellos dirigentes que priorizaban la experimentación de alternativas consideradas más compatibles con las características de la vida política del orden conservador. A las preocupaciones demostradas hacia la "conservación del orden" y de las tradiciones nacionales, los notables católicos encontrarán dificultades en compatibilizar el establecimiento de comités políticos con el desarrollo del catolicismo social y el estímulo hacia las diversas formas del asociacionismo católico. Como se explorará más adelante en este trabajo, los católicos en la política de finales del orden conservador dirigirán sus preocupaciones fundamentalmente a conseguir la concentración de los elementos católicos ya presentes en el entramado faccioso del ordenamiento conservador, lo que iba a dar origen a una cierta contradicción con aquellos dirigentes e intelectuales católicos que propugnaban una construcción gradual de bases organizativas más sólidas antes de lanzarse a la arena política. Esto no significaba la aceptación de la inexistencia de un debate en torno a la construcción de bases para la acción política católica, sino que en ésta prevalecerían los argumentos que dedicaban una atención preferencial a la preservación de la "conservación social" y a la defensa de los principios sobre los cuales suponían debía asentarse el edificio social de la nación. En esta interpretación, los incipientes resultados de los experimentos del catolicismo social eran rápidamente subordinados y capitalizados en la formación de partidos de naturaleza conservadora.[5] Si otros dirigentes católicos expresaban sus dudas hacia la supuesta solidez de las bases católicas incapaces todavía de afrontar desafíos electorales, los

4. José Zanca. *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. 2013.

5. Véase, en este sentido, la exhortación de monseñor Duprat de octubre de 1913. *El Pueblo* (en adelante *ep*). 27 de marzo, 1913.

riesgos de dar origen a ejércitos de oficiales sin tropas no encontrarían, sin embargo, una audiencia más dispuesta como en otros casos nacionales a sentar las bases sociales de movimientos políticos de masas que superaran los estrechos límites de una política de notables.[6] Los debates sobre las formas adecuadas de la participación en la esfera política también se harían presentes de manera poco sorpresiva entre los católicos argentinos a comienzos del siglo xx. En este artículo se pretende explorar las formas que asumiría aquella intervención en la ciudad de Buenos Aires a comienzos del siglo xx, proponiendo algunas conclusiones referidas a las actitudes y estrategias de los católicos en relación con las formas de hacer política dentro de los límites del llamado orden conservador y a la adaptación de los notables y asociaciones católicas al nuevo escenario planteado por las transformaciones observadas como consecuencia del proceso de reforma electoral. Se analiza la inserción de los notables católicos en el entramado de las facciones conservadoras y se indaga en torno a las consecuencias de la participación de los católicos en la esfera política y sus implicaciones en términos de percepciones, tensiones y reacciones generadas entre el resto de la clase política en relación con un posible retroceso del proceso de secularización política.

LA INSERCIÓN DE LOS CATÓLICOS EN LA VIDA POLÍTICA DEL ORDEN CONSERVADOR

Los primeros esfuerzos organizativos de los católicos argentinos en la esfera política mostraban algunos rasgos que los asemejaban a los partidos confesionales surgidos (tanto en América Latina como en Europa) fundamentalmente con el objetivo de defender los intereses católicos hacia finales del siglo xix. En este sentido, disputas entre una variedad de actores (anticlericales, católicos y oficinas estatales) sobre el lugar de la religión en los sistemas políticos modernos se habían repetido con diferente intensidad en Europa y América Latina. Estas tensiones se encontraban estrechamente relacionadas con el surgimiento de los

6. Véanse las expresiones de Emilio Lamarca en el Tercer Congreso de los Católicos de 1908. *La Voz de la Iglesia* (en adelante *lvi*). 14 de noviembre, 1908.

Estados-nación.[7] No es sorprendente, entonces, que los conflictos que se evidenciaron entre la Iglesia católica y el Estado en la Argentina, particularmente durante la década de 1880, expresaran un proceso de progresiva separación de esferas de influencia que tenía lugar de manera simultánea a un proceso de centralización de la autoridad y racionalización administrativa experimentado por ambos actores.[8] Las críticas de un espectro de actores católicos frente al debate de las llamadas leyes laicas en la década de 1880 se concentraban fundamentalmente en el proceso de centralización del poder político y en los esfuerzos de las facciones políticas por difundir los presupuestos básicos del liberalismo en una sociedad que, argumentaban los católicos, se expresaba como extraña a aquéllos. Los instrumentos legislativos sancionados entre 1881 y 1888 (que incluían la ley que establecía la enseñanza laica, gratuita y obligatoria y la Ley de Matrimonio Civil) formaban parte de una serie de medidas dirigidas a consolidar la supremacía del Estado nacional y se inspiraban en un proyecto modernizador, nacionalista y secularizante que innovaba en relación con la política más cuidadosa y pragmática a la cual se habían limitado los gobiernos nacionales en las décadas anteriores.[9] Este proceso de laicización de las instituciones estatales estaría lejos de completarse y dejaría expuesta (con relativa claridad en el cambio de siglo) la presencia de una élite que se encontraba lejos de presentarse como homogéneamente liberal. Si, por una parte, la clase política no se ajustaba a una descripción simplista que respondiera a un homogéneo anticlericalismo liberal; por la otra, los notables e intelectuales católicos compartían ciertos principios del liberalismo político y económico que se encontraban también en la base de las posiciones de legisladores que defendían las propuestas secularizantes de los gobiernos de la década de 1880.[10]

7. Véase Elisa Cárdenas Ayala. La construcción de un orden laico en América Latina. Ensayo de interpretación sobre el siglo xix, en *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, Roberto Blancarte (ed.). El Colegio de México. México. 2006; René Remond. *Religion and Society in Modern Europe*. Blackwell Publishers. Oxford. 1999; Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.). *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge University Press. Cambridge. 2003.

8. R. di Stefano y L. Zanatta. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo xx.* Mondadori. Buenos Aires. 2000: 311-313.

9. Austen Ivereigh. *Catholicism and Politics in Argentina 1810-1960.* St. Martin's Press. Oxford. 1995.

10. Ezequiel Gallo. Política y sociedad en Argentina, 1870-1916, en *Historia de América Latina,* L. Bethell (ed.), 10 (54). Crítica. Barcelona. 1992.

Serían, sin embargo, los principios que sustentaban las leyes laicas (más que los contenidos de las leyes) los que conducirían a laicos y jerarquía eclesiástica a enfrentar lo que advertían era un avance secularizador del Estado, una disputa que superaría los límites de los círculos parlamentarios y se extendería a los debates periodísticos y la conformación de asociaciones defensoras de los intereses católicos. Así, la reacción frente a la ley de educación 1420 y los enfrentamientos dialécticos en el seno del Congreso Pedagógico de 1882 preanunciaban la constitución de la Asociación Católica de Buenos Aires en 1883 y la fundación del partido Unión Católica en 1884.[11] Este último respondía al modelo de los partidos católicos europeos formados para combatir al liberalismo y que proponían una estrecha conexión entre las creencias religiosas y el compromiso político, representando estrategias defensivas dirigidas a proteger agendas dominadas por intereses confesionales.[12] La aparición de la Unión Católica en la ciudad de Buenos Aires también advertía sobre la voluntad de la dirigencia católica de buscar alternativas a la dispersión de los católicos en las diferentes facciones del orden conservador. El activismo político católico iba a desarrollar desde entonces una crítica a las prácticas políticas oligárquicas (fraude y obstáculos al voto popular, corrupción de los gobiernos), pero sería fundamentalmente lo que los notables católicos iban a describir como el "cosmopolitismo sectario" y la "política del ateísmo" (con su mejor ejemplo, la legislación laica) lo que los llevaría a fundamentar su participación en el escenario político.[13] Ésta, sin embargo, reflejaría la intensidad de los conflictos generados en torno a la competencia entre Iglesia y Estado y los límites de una movilización relacionada con la solidaridad confesional. Así, la disminución en importancia de la "cuestión religiosa" quitaría protagonismo a los notables católicos, perjudicados en el futuro por un escenario político que no se

11. Sandra McGee Deutsch. *Contrarrevolución en la Argentina. 1900-1932. La Liga Patriótica Argentina*. Universidad Nacional de Quilmes. Quilmes. 2003.

12. Stathis Kalyvas. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Cornell University Press. Ithaca y Londres. 1996; Christopher Clark. The New Catholicism and the European culture wars, en Clark y Kaiser (eds.), *op. cit*.

13. Véase Néstor T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*. Ediciones Culturales Argentina. Buenos Aires. 1981: 280-282.

configuraba alrededor del conflicto religioso como explicación última de los alineamientos y disensiones políticas.[14]

El sistema político argentino entre 1880 y la sanción de la ley electoral Sáenz Peña en 1912 se encontraba dominado por una política de carácter personalista construida en torno a la máquina política del Partido Autonomista Nacional (en adelante PAN) que funcionaba como una amplia coalición de partidos y facciones que respondían a diversas redes personales y ligas de base regional o provincial. Dentro de este ámbito partidario flexible tenía lugar la resolución de los conflictos entre élites provinciales, lo cual concedía a la dinámica interna del PAN las características de un sustituto parcial de la competencia política partidaria y reducía, en algún grado, las consecuencias negativas de un sistema que giraba alrededor de un partido dominante que procuraba evitar la alternancia en el poder.[15] Como hemos afirmado en otra parte, los mismos rasgos del ordenamiento político conservador conspiraban contra el éxito organizativo de partidos de carácter confesional.[16] La inclusión de los católicos entre aquellos grupos opositores al liderazgo del general Julio A. Roca (quien había dado impulso a las reformas secularizadoras durante su primer mandato) los iba a ubicar en una dificultosa posición de marginalidad política durante el orden conservador de la que sólo saldrían esporádicamente en aquellos contextos de exacerbación de las divisiones internas del oficialismo. En este sentido, los partidos políticos católicos (o de inspiración católica) demostrarán dificultades evidentes en funcionar como polos unificadores de los notables católicos dispersos en el entramado faccioso y sus empresas políticas sólo alcanzarán cierta relevancia cuando los contextos de fluidez o crisis política (por ejemplo, en el caso de la revolución de 1890, el proceso de fragmentación del PAN en el cambio de siglo o el ascenso de la coalición opositora que apoyaría la candidatura de Roque Sáenz Peña en 1909) brinden la posibilidad de acercarse al centro de la acción política.

14. A diferencia de la vida política de otros países latinoamericanos durante este periodo. Véase Austen Ivereigh (ed.), *The Politics of Religion in an Age of Revival*. ILAS/University of London. Londres. 2000.

15. Sobre las características del PAN y el funcionamiento del sistema político puede verse Natalio Botana. *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916.* Sudamericana. Buenos Aires. 1979; Paula Alonso. *Jardines secretos, legitimaciones públicas. El Partido Autonomista Nacional y la política argentina de fines del siglo XIX*. Edhasa. Buenos Aires. 2010.

16. Martín O. Castro, *El ocaso…*, *op. cit*.

Con el comienzo del siglo xx, y en parte como consecuencia de los debates parlamentarios de proyectos de ley de divorcio y de separación de Iglesia y Estado, se advertirá entre la prensa y la dirigencia católica una preocupación creciente por el impacto negativo de la dispersión de los católicos en el universo faccioso conservador, dispersión que se interpretaba particularmente peligrosa en virtud de la cohesión organizativa del socialismo político.[17] Los notables reunidos en el Club Católico no podrían, sin embargo, superar sus diferencias y el proyecto planteado de constituir un partido político de inspiración católica fracasaría. Con todo, en otras áreas, el asociacionismo católico mostraba progresos más consistentes: a la fundación de los Círculos de Obreros en 1892, se le sumaría la constitución de la Liga Democrática Cristiana (ldc) en 1902 y la formación de la Liga Social Argentina en 1908, a iniciativa de Emilio Lamarca. Como preanunciaba el intento frustrado de 1902, las dificultades en concretar los proyectos de articulación política dejaban entrever las disidencias internas de los dirigentes católicos en relación con las notas fundamentales del partido político deseado. Más allá de quienes argumentaban que aún no era el tiempo de dar forma a una agrupación partidaria, quienes discutían su constitución oscilaban entre los que abogaban por una agrupación que siguiera el modelo del Partido Conservador chileno frente a otros que preferían la constitución de un partido "católico-social".[18] Las líneas fundamentales de este debate se mantendrán en las dos primeras décadas del siglo y tensionarán la vida interna de las agrupaciones surgidas a partir de la iniciativa de la dirigencia laica católica.

En 1907, la formación del partido de inspiración católica: Unión Patriótica (up), rompe momentáneamente con la tendencia a la dispersión de la participación de los dirigentes e introduce una cierta (y temporaria) cohesión a las iniciativas políticas de un grupo de notables católicos porteños a comienzos del siglo xx. Puede considerarse también que la constitución de la up parece corresponderse con un cierto renacer del asociacionismo católico y el florecimiento de iniciativas intelectuales, como ilustran los congresos de católicos argentinos de

17. *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (en adelante reaba), 9 de febrero, 1902. Véanse también Néstor T. Auza. *Los católicos argentinos. Su experiencia política y social.* Claretiana. Buenos Aires. 1984: 40-41.

18. Respecto del Partido Conservador chileno y la importancia de la "cuestión religiosa" en la política chilena, véase J. Samuel Valenzuela y Erika Maza Valenzuela. The Politics of Religion in a Catholic Country: Republican Democracy, Cristianismo Social, and the Conservative Party in Chile, 1850-1925, en Austen Ivereigh, *op. cit*.

1907 y 1908, la ya mencionada creación de la Liga Social y la fundación de la Universidad Católica en 1910. La creación de la UP está en línea también con un creciente debate que tenía lugar entre los círculos y prensa católicos sobre el rol de las máquinas políticas partidarias en la vida política de comienzos de siglo, una crítica acerbada al domino ejercido por los "políticos profesionales" sobre la política electoral y una condena a la práctica del abstencionismo electoral. La conjunción de esta serie de factores era particularmente negativa para los intereses católicos, interpretaban notables y prensa católica, porque la ausencia de una "democracia honesta" sumada al proceso de fragmentación política observado y a la abstención electoral de las clases altas daba origen a un escenario político que favorecía los planes de las "minorías audaces" que en control del aparato estatal introducían instrumentos legislativos de carácter "liberal" o secularizador.[19]

Pese a que los orígenes de la UP se encontraban asociados a los debates que habían tenido lugar en el seno del Congreso de los católicos de 1907, los propulsores de la propuesta evitarán en todo momento la etiqueta de partido católico. La iniciativa respondía, sin embargo, a las preocupaciones de los miembros de la Asociación Católica de Buenos Aires que establecerían esta liga electoral sobre la base de una red de apoyos políticos en torno a las parroquias porteñas y al aporte de la dirigencia de los Círculos de Obreros.[20] La forma que asumiría este aporte (principalmente subordinado a las estrategias de los notables católicos) dejaba entrever la complejidad de las relaciones entre las iniciativas de aquellos políticos católicos que se movían con relativa comodidad en el ordenamiento político conservador y los objetivos de quienes perseguían la constitución de expresiones de catolicismo social en la ciudad. De alguna manera, en 1891 la encíclica *Rerum Novarum* había aconsejado a los católicos dar una atención preferencial a la acción social por sobre la participación política.[21] En esa línea, un nuevo documento (*Graves de communi*) señalaba los riesgos de utilizar el concepto de "democracia cristiana" asociado a los conflictos políticos que habían colocado a la Iglesia enfrentada al liberalismo y el anticlericalismo. Tanto los Círculos de Obreros como la Liga Democrática

19. *EP*, 18 de julio, 1907; *LVI*, 8 de noviembre, 1907; *EP*, 15 de febrero, 1908.

20. Joaquín Cullen, Alejandro Calvo y Apolinario Casabal estaban entre sus dirigentes. Véase Néstor T. Auza, *op. cit*.: 45.

21. J. Molony. *The Worker Question: A New Perspective on Rerum Novarum*. Gill and Macmillan. Dublín. 1991.

Cristiana esbozaban caminos alternativos a los diseñados por los notables católicos, proyectando idealmente la conformación de partidos socialcristianos que combinaran la búsqueda de representación política con el establecimiento de un programa basado en los principios del catolicismo social.[22] De cualquier manera, estas diferentes estrategias no iban a impedir que activistas "demócrata cristianos" y miembros de los Círculos se sumaran, con distintas modalidades y a veces con escepticismo, a las campañas electorales de la UP y del Partido Constitucional.[23]

La carta pastoral del Episcopado argentino reunido en Salta en 1902 había subrayado la importancia del ejercicio de los derechos políticos por parte de los católicos y sugerido la necesidad de evitar la dispersión de los elementos católicos.[24] Sin embargo, la jerarquía eclesiástica no daría un explícito apoyo a la formación de partidos independientes de carácter católico, posiblemente porque sus prioridades pasaban fundamentalmente por el crecimiento institucional y el fortalecimiento del papel de la Iglesia católica como garante de la unidad e identidad nacional por encima de las disidencias partidarias.[25] La ausencia de un anticlericalismo militante definido por parte de la élite política argentina en el cambio de siglo y las estrategias institucionales señaladas quitaban atractivo, a los ojos de la jerarquía católica, al proyecto de conformar un partido católico. En este sentido, es posible que fueran estos factores los que explicaran la decisión de quienes participaban en la UP de evitar caracterizarse como un partido confesional. Al mismo tiempo, la conformación de la UP obedecía a un contexto de fragmentación de partidos y facciones que potenciaban y estimulaban el surgimiento de nuevos proyectos dentro de los límites del orden conservador. Es decir que, si bien se impugnan rasgos oligárquicos de este ordenamiento surgido en la década de 1880, se aceptaban en cambio otros lineamientos fundamentales y, en este sentido, se evitaba colocar a la "cuestión religiosa" en

22. Sobre la LDC véase M. P. Martín. *Iglesia católica, cuestión social y ciudadanía, Rosario-Buenos Aires, 1892-1930*, tesis doctoral. Universidad Nacional de Rosario. 2012.

23. *REABA*, año VII, 9 de febrero, 1907: 252.

24. Pastoral colectiva. *REABA,* t. II, 1902: 805.

25. La ambivalencia de la jerarquía eclesiástica argentina no parecía apartarse en este punto de la política papal (al menos hasta la Primera Guerra Mundial) que mantendría cierta ambigüedad hacia el catolicismo político, necesario para defender los intereses católicos en los sistemas parlamentarios europeos, pero que dejaba las puertas abiertas a una dirigencia menos afecta al control de los episcopados. Véase Wolfram Kaiser. *Christian Democracy and the Origins of European Union*. Cambridge University Press. Cambridge. 2007: 25.

el centro del programa del partido.[26] Por otra parte, las formas que adquiría la participación de los católicos argentinos en otras provincias argentinas (por caso, Córdoba o Santa Fe) en las que surgirían partidos claramente identificados como católicos nos advierten sobre los riesgos de trasladar la conclusiones del caso porteño a descripciones de carácter "nacional".[27] Por el contrario, con excepción de la liga electoral conformada en 1912 (como respuesta inmediata al nuevo escenario trazado por la reciente ley electoral), las agrupaciones políticas en las que confluiría el grueso de la dirigencia católica porteña (es decir, la up y el Partido Constitucional que surgiría a finales de 1913) evitarían definirse explícitamente como "partidos católicos".

La estrategia de la up en 1908 de constituirse como una liga electoral en la ciudad de Buenos Aires en apoyo a candidatos afines provenientes de una variedad de facciones conservadoras no tendrían el resultado esperado en un contexto de fuerte centralización ejercida por el ejecutivo nacional y de fuertes disputas entre éste y un Congreso opositor.[28] Su acercamiento a coaliciones contrarias al liderazgo del general Roca que procuraban acelerar el proceso de declinación del Partido Nacional roquista nos brinda, sin embargo, la oportunidad de explorar brevemente la participación de los notables católicos, su situación de marginalidad en el escenario de finales del orden conservador y las reacciones de los grupos dirigentes a su inclusión en la nueva configuración de poder con el ascenso de Roque Sáenz Peña a la Presidencia de la República en 1910. La situación de marginalidad y de disponibilidad de los políticos católicos los colocaba en posición de experimentar estrategias de alianza a escala provincial o nacional y los acercaba a aquellos miembros de la élite política que también habían debido enfrentar situaciones de ostracismo político empujados hacia los márgenes del escenario político por el roquismo.

La Unión Nacional construida para apoyar la campaña presidencial de Roque Sáenz Peña en 1909-1910 representaba, en este sentido, el regreso

26. Véase Castro. *Los católicos*…, *op. cit.*

27. Gardenia Vidal, El avance del poder clerical y el conservadorismo político en Córdoba durante la década de 1920. Ponencia presentada ante lasa. 16-18 de marzo de 2000; Diego Mauro, *op. cit.*

28. Véase, al respecto, Donald Peck. *Argentinian Politics and the Province of Mendoza, 1890-1916*, tesis doctoral. University of Oxford. 1977; Ezequiel Gallo. La consolidación del Estado y la reforma política (1880-1914), en *Nueva Historia de la Nación Argentina*, vol. 4. Academia Nacional de la Historia y Planeta. Buenos Aires. 2000.

político para muchos políticos antirroquistas, entre ellos los católicos. Como había sucedido a finales del siglo xix, el ingreso de los notables católicos a una coalición electoral opositora al predominio político de Julio A. Roca los acercaba a sectores liberales de la élite política y, consecuentemente, introducía conflictos y tensiones en el mundo católico. Las discusiones internas que tendrían lugar antes de las elecciones presidenciales de 1910 dividían a aquellos que perseguían el fortalecimiento de un partido católico de aquellos otros que procuraban buscar aliados más heterodoxos entre las facciones políticas opositoras con el objetivo de alcanzar una renovación del ordenamiento político. En este sentido, este debate interno sobre los cursos de acción y los compañeros de ruta a elegir que enfrentaban los notables católicos en la coyuntura del Centenario ya encontraba antecedentes en el periodo posterior a la Revolución del Parque en 1890.[29] La inclusión de los políticos católicos en la Unión Nacional se iba a justificar puertas adentro de la coalición a partir de su condición de "hombres de probidad" que participaban en política, no como un partido religioso, sino a partir de su adhesión a la corriente antirroquista.[30] Era esta línea de interpretación la que posibilitaba la invitación de Joaquín Cullen, presidente de la Unión Patriótica, y de Emilio Lamarca, fundador de la Liga Social Argentina en el Tercer Congreso Católico de 1908, a la primera reunión preparatoria de la constitución de la Unión Nacional.[31] La incorporación de dos delegados católicos a la Junta Nacional Saenzpeñista sería aprovechada por facciones disidentes y la prensa liberal para cuestionar la candidatura "clerical" de Roque Sáenz Peña. La relación entre este último y los dirigentes católicos también sería objeto de debate entre aquellos que apoyaban su candidatura presidencial. En este sentido, un aliado de Sáenz Peña se permitía señalarle las contradicciones que un sector de la élite política advertía en la alianza con los notables católicos: "La tendencia histórica argentina, sus instituciones y la mayoría de sus pensadores son liberales y a muchos inspiraría temores o antagonismos si se creyera que un candidato fuera clerical".[32] Emilio Lamarca, por otra parte, recordaba en su correspondencia con Sáenz Peña la decisión de tres de los más importantes notables católicos (Indalecio Gómez, Joaquín

29. Véase, en este sentido, Castro. *Los católicos*…, *op. cit.*

30. Roque Sáenz Peña a José María Ramos Mejía, 9 de junio de 1908, en Archivo de la Academia Nacional de Historia, Fondo Roque Sáenz Peña (afrsp). Legajo 141.

31. J. S. Gómez a R. Sáenz Peña. 10 de noviembre de 1908, en afrsp. Legajo 20.

32. A. Belin Sarmiento a Roque Sáenz Peña. 12 de diciembre de 1908, en afrsp. Legajo 20.

María Cullen y Lamarca) de participar en la Unión Nacional, aun cuando esta participación debiera llevarse adelante manteniendo una circunspección que evitara el resurgimiento de la "clerofobia" y de los "odios contra la Iglesia".[33]

El conflicto en el interior de la Unión Nacional entre políticos liberales y católicos (aún en la provincia de Córdoba, donde había sido particularmente virulento) no llegaría, sin embargo, a provocar la ruptura de la coalición.[34] Los políticos católicos adheridos a la coalición compartían, además, puntos sustanciales del programa sáenzpeñista, con su acento puesto en la reforma electoral y en la importancia de la denominada "cuestión nacional". En este sentido, en octubre de 1910, el diario católico *El Pueblo* había recibido con beneplácito el discurso presidencial de Sáenz Peña coincidiendo fundamentalmente con la articulación propuesta entre enseñanza pública, servicio militar y reforma política: "La patria necesita ser fuerte para afrontar cualquier peligro que amenace su honor y su integridad… Venga pues, el voto obligatorio, como tenemos el servicio militar obligatorio y la enseñanza obligatoria".[35] La importancia de la cuestión nacional (con su mirada revisionista sobre el papel jugado por la inmigración europea masiva sobre la sociedad de recepción) también era señalada desde el campo católico en el cambio de siglo, que no dejaba pasar oportunidad en señalar la necesidad de introducir barreras al "materialismo" y al "cosmopolitismo" que interpretaba perjudiciales para la sociedad argentina. Allí había, entonces, puntos de contacto entre la dirigencia católica y el saenzpeñismo que expresaban rasgos relacionados con el clima nacionalista del cambio de siglo y que en el pasado los había encontrado con preocupaciones similares dirigidas a asuntos de la "defensa nacional".[36]

En el cambio de siglo, la cuestión de la inmigración masiva y la influencia negativa del cosmopolitismo llevará a sectores de la élite política y de los círculos intelectuales a buscar en la educación patriótica y en la liturgia escolar, instrumentos que obstaculizarán lo que percibían era una declinación de las

33. Véase E. Lamarca a R. Sáenz Peña, 9 de julio de 1909, en afrsp. Legajo 21.

34. Gardenia Vidal. *Radicalismo de Córdoba 1912-1930. Los grupos internos: alianzas, conflictos, ideas, actores*. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. 1994: 30.

35. *ep*, 15 de octubre, 910.

36. Emilio Lamarca e Indalecio Gómez, así como otros políticos e intelectuales que formarían parte del posterior proyecto saenzpeñista, habían formado parte de la Liga Patriótica Argentina en 1898. Véase Lilia Ana Bertoni. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo xix.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2001: 239.

creencias tradicionales y un incremento de la agitación social. En este contexto, la Iglesia católica buscará presentarse como baluarte de la nacionalidad argentina frente a los peligros de la conflictividad social y se verá parcialmente beneficiada por el lugar prominente que la "cuestión nacional" encontrará en la agenda de las élites de la república. El acercamiento de los notables católicos al proyecto sáenzpeñista de renovación política debilitará las posibilidades de institucionalización partidaria, pero asegurará lugares de prominencia en el gobierno nacional a un conjunto de políticos católicos que serán responsables de áreas sensibles como la reforma electoral, la administración del sistema educativo y la implementación de medidas sociales desde el Departamento de Trabajo.[37] Por otra parte, las celebraciones del Centenario en 1910 contribuirán a acercar a la jerarquía eclesiástica a la clase política, estimulando en algunos católicos planes más ambiciosos de articulación política que reunieran a los dirigentes católicos, los sectores de las clases propietarias y los políticos conservadores.[38] En los temores compartidos frente al avance electoral del Partido Socialista en la ciudad de Buenos Aires, en las primeras elecciones posteriores a la sanción de la nueva ley electoral de 1912, algunos notables católicos creerían interpretar el territorio favorable para intentar la realización de este proyecto político. En las páginas siguientes procuraremos avanzar sobre una interpretación de esta empresa política.

EL DIFÍCIL MATRIMONIO ENTRE EL CATOLICISMO SOCIAL Y LA CONCENTRACIÓN CONSERVADORA

Con una preocupación centrada en el aparente crecimiento institucional de la Iglesia católica en los años veinte del siglo xx, los intentos de articulación

37. Los políticos católicos —de manera similar a sus correligionarios franceses— enfrentarían la crítica persistente de la prensa liberal y de parte de la clase política, quienes dudaban de que fueran capaces de mantener un compromiso con el orden conservador en el caso de tener que aplicar políticas reñidas con sus creencias religiosas. Véase Maurice Larkin. *Religion, Politics and Preferment in France since 1890. La Belle Epoque and its Legacy*. Cambridge University Press. Cambridge. 1995: 88-89.

38. Martín O. Castro. Para combatir ese extraviado prurito de extranjerismo: políticos católicos, la cuestión nacional y el cne en torno al Centenario, en *Del Centenario al peronismo. Dimensiones de la vida política argentina*, María I. Tato y Martín O. Castro (eds.). Imago Mundi. Buenos Aires. 2010.

política de los católicos recibieron sólo una mirada marginal en la historiografía del periodo.[39] Más allá de las diferencias presentes entre el proyecto de algunos grupos católicos de la ciudad de Buenos Aires identificados como "demócratas cristianos" a comienzos del siglo xx y un grupo de notables católicos habitualmente cercanos al universo faccioso conservador, lo cierto es que la formación del Partido Constitucional dio origen a un intento consciente de una parte no despreciable del mundo católico de procurar canales de acercamiento con la antigua élite política conservadora. Por otra parte, reducir al surgimiento del Partido Constitucional a una pequeña nota al pie de página (prólogo escasamente significativo del esfuerzo organizativo católico de la década de 1920) conduce necesariamente a desviar la atención del considerable esfuerzo de movilización presente en el mundo asociativo católico en los meses previos a la constitución del partido que, si bien con sordina, se prolongaría incluso durante las campañas electorales posteriores.

En la ciudad de Buenos Aires, pese al apoyo que el programa de reforma del presidente Sáenz Peña había encontrado entre los dirigentes y prensa católica, los primeros experimentos electorales posteriores a la sanción de la ley electoral en 1912 encontrarían un campo católico desorganizado. El fracaso de agrupaciones como la up o ligas electorales como la Unión Electoral Católica habían dejado expuestas las limitaciones de modelos organizativos basados en partidos que movilizaran un hipotético voto católico y que se definieran fundamentalmente a partir de su carácter de "partidos del orden". A fines de 1913, sin embargo, políticos y prelados católicos buscarían combinar la movilización creciente de las asociaciones católicas en las calles de Buenos Aires (principalmente, de los Círculos de Obreros) con un proyecto de convergencia con sectores de la dirigencia política del declinante orden conservador.

Era, por otra parte, innegable el rol de dirigentes católicos como Arturo M. Bas en la incorporación de un conjunto de principios del catolicismo social entre los lineamientos básicos del nuevo partido que nacerá bajo la sospecha de constituir una criatura del clericalismo político, privado de autonomía frente a las decisiones de la jerarquía eclesiástica. Serán, sin embargo, los temores

39. Néstor T. Auza, *op. cit.*: 47-51. Para una perspectiva distinta véase Luis Alberto Romero. Una nación católica: 1880-1946, en *La Argentina del siglo xx*, Carlos Altamirano (ed.). Ariel. Buenos Aires. 1999; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo xx.* Mondadori. Buenos Aires. 2000.

comunes compartidos con sectores de la élite conservadora frente a un posible avance electoral del socialismo en el distrito los que darán una identidad definible al proyecto de articulación política que nacerá como expresión de aquellos esfuerzos de acercamiento entre unos y otros. Acercamientos de este tipo, por supuesto, no eran exclusivos del caso porteño o incluso argentino. Por una parte, la élite política argentina identificada con la experiencia política en la década de 1880 estaba lejos de ser definida por un cerrado anticlericalismo o penetrada uniformemente por alguna forma de liberalismo secularizante radical. Aun más allá de las fronteras nacionales, en escenarios más claramente influidos por los conflictos entre el anticlericalismo y el mundo católico, se podían comprobar en determinadas circunstancias procesos de acomodamiento entre regímenes liberales e intereses católicos, particularmente durante el papado de León XIII.[40] En el otro margen del Río de la Plata, la búsqueda de acercamiento entre círculos católicos (incluyendo la jerarquía eclesiástica) y sectores moderados liberales había precedido a su definitivo fracaso y a la apertura de un periodo de reformismo más intenso.[41]

El proyecto de creación de un partido con rasgos confesionales o que respondiera a una cierta identidad católica monopolizaría los debates de la prensa católica porteña a finales de 1913. Los esfuerzos de la dirigencia católica por dar forma a un partido que incorporara no sólo a políticos católicos, sino también a los sobrevivientes del declinante universo conservador y a sectores de las clases propietarias contarían con una positiva recepción de parte de la prensa habitualmente descrita como "liberal" por los escribas católicos. Los rumores sobre la posible formación de un nuevo partido "católico" encontraban su origen en la exitosa movilización y peregrinación de los Círculos de Obreros al santuario de Luján de octubre de 1913. Este recurso a la movilización callejera remitía, de manera similar a como se ha señalado en relación con otros contextos, a un proceso de modernización de las prácticas, actitudes y organización de los católicos (aún en el caso en que los contenidos podían

40. Wolfram Kaiser, *op. cit.*, 19.

41. Gerardo Gaetano y Roger Geymonat. *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Taurus. Montevideo. 1997: 85. En México, el Porfiriato —apartando su mirada de las infracciones a la Constitución de 1857— había desarrollado una política de conciliación permitiendo a la Iglesia católica experimentar un renacimiento sociocultural. Véase Alan Knight, The Mentality and Modus Operandi of Revolutionary Anticlericalism, en *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, Matthew Butler (ed.). Palgrave. Nueva York. 2007: 24.

ser abiertamente antimodernos),[42] aunque también se insertaba en una más antigua "cultura de la movilización" porteña que se remontaba al siglo xix y que en el caso de los católicos había demostrado una incipiente capacidad de movilización durante las celebraciones del Centenario en 1910.[43]

La peregrinación/manifestación de los Círculos de Obreros de octubre de 1913 contó con el apoyo de una red de organizaciones católicas (la Juventud Católica, la Liga Social, centros de exalumnos, la Asociación Católica, la Unión Democrática Cristiana) y consistió de una peregrinación a la vecina localidad de Luján, seguida por una demostración de miles de miembros de los Círculos hacia el Congreso de la Nación. Allí la dirigencia católica haría entrega a los parlamentarios de una serie de propuestas de legislación social dirigidas a perseguir la protección del salario, la represión del alcoholismo, jubilación de empleados ferroviarios, casas baratas para los obreros, reglamentación del trabajo a domicilio y el amparo de los gremios profesionales.[44] Lo que aparecía, sin embargo, como una novedad no era tanto la recurrencia a estas estrategias de movilización e interlocución con la institución parlamentaria (los Círculos ya habían hecho uso de similares formas de intervención en el espacio público en el pasado),[45] sino la recepción favorable con que la prensa "liberal" había recibido la presencia de los trabajadores de los Círculos en las calles de Buenos Aires. Para el diario católico *El Pueblo*, el abandono de lo que describía como una tradicional "táctica del silencio" anunciaba tiempos favorables para los elementos católicos. Más relevante, quizás, para el futuro del catolicismo político era que aquellas hojas periódicas liberales (*La Prensa, La Nación, Tribuna, La Razón*) se permitieran especular sobre las ambiciones de los notables

42. Véase Margaret L. Anderson. Voter, Junker, *Landrat*, Priest. The Old Authorities and the New Franchise in Imperial Germany. *American Historical Review* (98). 1993.

43. Respecto de la cultura porteña de la movilización en las calles véase Hilda Sábato. *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*. Sudamericana. Buenos Aires. 1998. Sobre las movilizaciones de los Círculos de Obreros en las calles de Buenos Aires véase Miranda Lida. El catolicismo y la modernización urbana en Buenos Aires. Notas sobre las transformaciones en la movilización política, 1910-1934, en *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Miranda Lida y Diego Mauro. Prohistoria. Rosario. 2009.

44. *EP*, 8 de octubre, 1913.

45. Véase Martín O. Castro. Nacionalismo, cuestión religiosa y secularización política en la Argentina a comienzos del siglo: 1900-1914. *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, 8(2). 2009.

católicos de conformar una agrupación partidaria en condiciones de enfrentar electoralmente al Partido Radical y a los socialistas en el distrito.

Pero este repentino interés se comprende mejor si se lo sitúa en el contexto de los temores e incertidumbres de la dirigencia conservadora y de sectores de la prensa hacia el "internacionalismo" del Partido Socialista y al "espíritu de resistencia al sentimiento argentino" que creían descubrir entre los socialistas porteños. Para la prensa metropolitana la manifestación de los Círculos podía producir las bases necesarias para el establecimiento de una agrupación política conservadora "nacionalista".[46] Las celebraciones por el Centenario de la Revolución de Mayo en 1910 ya habían dado lugar a especulaciones entre actores del mundo católico sobre las formas más convenientes de presentar ante aquellos sectores de la élite política esbozos de un programa basado en los principios de la "conservación social" y un vago nacionalismo. Meses antes de la peregrinación de octubre de 1913 representantes de la banca, el comercio, las profesiones liberales y las letras se habían congregado para ofrecerle un banquete de homenaje a monseñor de Andrea. Esta ocasión había sido aprovechada por el diputado José María Cantilo para subrayar la necesidad de provocar una "reacción nacionalista" sobre la base de la defensa de las "grandes columnas de la civilización que se llaman propiedad, familia, religión y patria".[47] En definitiva, el énfasis colocado por la prensa católica en la necesidad de que sectores de la clase política, intelectuales, clases propietarias y la prensa fueran persuadidos de los peligros de "disolución social" que provenían del socialismo encontraría su manifestación más evidente en la formación del Partido Constitucional. No resulta entonces sorprendente que, en este sentido, el programa de la nueva agrupación incorporara una serie de propuestas reminiscentes de los principios del catolicismo social, pero sin dejar lugar a dudas sobre las divisiones insalvables que separaban al partido del socialismo en un claro mensaje hacia aquellos sectores que resistían alternativas de reformismo social: "Dios, patria, familia y propiedad. Todas las sociedades civilizadas gravitan sobre esas bases esenciales… El socialismo las ha borrado íntegramente de su programa, sin poder sustituirlas por valores equivalentes".[48]

46. *La Nación,* 15 de octubre, 1913; *Tribuna*, 4 de noviembre, 1913.
47. *EP*, 15 de agosto, 1913.
48. *EP*, 14 de octubre, 1913.

Con todo, el surgimiento de la nueva fuerza política estará acompañado rápidamente de un debate sobre la identidad que definía al partido político. Estaba claro el rol que los dirigentes católicos jugaban en el proceso de constitución de este intento de articulación política; lo que no era tan evidente para los observadores de la prensa liberal y miembros de otras facciones políticas era si se estaba en presencia de un partido de inspiración católica, un partido confesional (un partido "católico") o una concentración con carácter conservador-nacionalista en la que un grupo de notables católicos confluía con otros sectores de la antigua élite política. La importancia de clarificar este aspecto del nuevo partido no era un debate menor si se tienen en cuenta los resurgimientos coyunturales de algunos aspectos de la "cuestión religiosa" y las disputas sobre la existencia o no de control clerical sobre la participación de los católicos en la política partidaria. En este sentido, quienes en los últimos días de noviembre de 1913 se reunirían para sentar las bases del Partido Constitucional se encontraban ante disyuntivas familiares para el activismo político católico del novecientos. Pese a que el diario *El Pueblo* anunciaba prontamente la formación de una "nueva fuerza católica", la élite dirigente del nuevo partido invertiría claros esfuerzos en evitar que fuera identificado como un partido clerical, repitiendo de esta manera antiguas estrategias católicas en la esfera política y procurando no exacerbar cualquier posibilidad de resurgimiento de liberalismo anticlerical.[49]

La participación de los Círculos de Obreros en la manifestación en las calles de octubre de 1913, sumados al carácter de las propuestas presentadas ante los parlamentarios, auguraban una mayor participación de aquéllos en la coordinación y dirección del joven partido y una agenda programática compatible con los objetivos del catolicismo social. Este posible escenario podía representar una innovación significativa en las formas de construcción política de los católicos, fuertemente dependientes de las decisiones y procedimientos de los notables católicos más afectos al mundo político conservador. También significaba romper de manera elocuente con las disposiciones de la jerarquía eclesiástica dirigidas a impedir la participación político-partidaria de los Círculos de Obreros y con las propias regulaciones institucionales que prevenían la intervención de la organización en empresas políticas hasta tanto no se conformara un partido social-cristiano. Pocos meses antes de la peregrinación de octubre de 1913 una circular de la Junta de Gobierno de

49. La nueva fuerza política. *ep*, 5 de noviembre, 1913.

los CCOO recordaba a los miembros de los Círculos la importancia de mantener la prescindencia política de la institución que significaba, en otras palabras, abstenerse de "actuar en la lucha de partidos" en nombre de la institución, si bien las directivas buscaban estimular la participación en la vida cívica expresada en actividades dirigidas a la educación de sus asociados.[50] Como hemos visto en el caso de la campaña política de la UP, no habían faltado ocasiones en que los Círculos habían manifestado su apoyo a candidaturas específicas en el orden local o nacional, situación que se encontraba en contradicción con aquellas recomendaciones que indicaban no involucrarse activamente hasta tanto no surgiera un partido social-cristiano compatible con los objetivos de la institución.[51] En este sentido, pese a que las dimensiones de la participación de los Círculos en la movilización de los elementos católicos en octubre de 1913 parecían advertir sobre la existencia de discontinuidades en las prácticas políticas de los católicos porteños, aquellos subordinarían su participación en la campaña electoral del Partido Constitucional a las directivas y decisiones de la élite dirigente partidaria y de los candidatos que no provenían del asociacionismo católico.[52] La presencia de miembros de los Círculos en las comisiones de propaganda, en los comités parroquiales y en la convención del nuevo partido para determinar los candidatos a diputados nacionales advierten sobre la participación de algunos miembros de su dirigencia en los procesos de toma de decisión.[53] Sin embargo, las apariciones de trabajadores asociados a los Círculos en los mítines partidarios iban a adquirir un carácter menor que parecía reproducir las tradicionales relaciones de deferencia y subordinación que articulaban a las comisiones directivas locales con el Consejo General o la Junta Central de Gobierno de los Círculos,[54] lejos de la centralidad adquirida por la élite dirigente *constitucional* en la campaña electoral preparatoria de las elecciones nacionales de marzo de 1914.

50. Los círculos de obreros y la política. *EP*, 1 de enero, 1916.

51. Federico Grote. Acción política de los Círculos, en *Archivo de la Junta de Gobierno de los Círculos de Obreros*. Buenos Aires. 26 de julio de 1907.

52. Véase, por ejemplo, la carta enviada por Arturo M. Bas a los CCOO en marzo de 1914 con vistas a la organización de una demostración programada en la Plaza de Mayo. *Archivos de los Círculos de Obreros*. Bernal. Marzo de 1914.

53. Véase, por ejemplo, *EP*, 28 de febrero, 1914.

54. Véase, en este sentido, Gardenia Vidal. Ciudadanía y asociacionismo. Los Círculos de Obreros en la ciudad de Córdoba, 1897-1912. *Revista Escuela de Historia Universidad Nacional de Salta* 1(5). 2006.

En noviembre de 1913, un grupo de terratenientes, políticos retirados y notables católicos se reunieron en el salón de los Guerrico y Williams para acordar el nombre del nuevo partido y seleccionar una comisión con el objeto de discutir la carta orgánica de la nueva agrupación. El manifiesto fundacional del partido definía una serie de enemigos (el "antinacionalismo extraviado" y la concepción de la "lucha de clases" y planteaba como objetivos: "Afianzar el nacionalismo, sostener la familia, defender la propiedad individual, facilitar la unión de las clases […] y procurar la armonía entre el capital y el trabajo […]".[55] Entre quienes prestaban su firma al documento fundacional se adivinaba un perfil más complejo que al que respondían las anteriores agrupaciones inspiradas en el activismo católico. Al grupo habitual de notables católicos —dirigentes del asociacionismo católico como Joaquín M. Cullen, Isaac Pearson, Emilio Lamarca, Bernardino Bilbao; diputados nacionales identificados con el catolicismo, como el presidente del Partido Constitucional, Arturo M. Bas— o autoridades de la Universidad Católica como Rómulo Ayerza), se agregaban representantes del mundo político conservador de la provincia de Buenos Aires, representantes de los sectores terratenientes, oficiales del ejército de actuación destacada, ejemplos de las nuevas formas del campo literario como Manuel Gálvez, así como figuras ascendientes de los círculos académicos como Antonio Dellepiane.[56] Del perfil de los firmantes de este primer manifiesto se desprende que la movilización potencialmente política de los elementos católicos había dado paso a un acuerdo entre notables católicos, políticos conservadores y representantes de las clases propietarias a expensas de la formación de un partido confesional o de un partido de inspiración católica que articulara un proyecto político más cercano al del catolicismo social. Algunas de las razones más poderosas para este curso de acción se ubicaban en las aprensiones generadas hacia el proceso de modernización política abierto por la reforma electoral de Sáenz Peña, una de cuyas consecuencias era el ascenso electoral del socialismo en el distrito porteño. No sorprende, entonces, que el diario socialista *La Vanguardia* prefiriera describir al nuevo partido como "clérico-conservador", resultado del acercamiento de "bandos oligárquicos" y de elementos clericales ampa-

55. *EP*, 14 de diciembre, 1913.

56. *EP*, 27 de noviembre, 1913. De la trayectoria de Arturo M. Bas en la política cordobesa puede verse Gardenia Vidal, *op. cit.*

rados en la protección de parte de la prensa porteña que había abandonado la tradición liberal en beneficio de un "patriotismo vulgar". En palabras de la hoja socialista: "El clericalismo ha de vender cara su protección a la clase gobernante. Ya quiere destruir la escuela laica y todas las conquistas que en materia de libertad religiosa ha alcanzado la república".[57]

Los constitucionales y la prensa católica estaban lejos de ocultar el carácter antisocialista de la campaña electoral de comienzos de 1914. Sin embargo, a los temores conservadores sobre la incidencia de la acción socialista en los fundamentos del orden social, los notables católicos que participaban de la empresa constitucional iban a agregar otras preocupaciones más ligadas con la persecución de una agenda más orientada a la defensa de ciertos intereses católicos, como se evidenciaría en las campañas desarrolladas en relación con el rol del Estado en el sostenimiento económico de la Iglesia católica.[58] De manera poco sorprendente, las diversas expresiones del universo católico habían descubierto bien pronto que el establecimiento firme de una presencia socialista en el Congreso significaba la existencia de una fuerza de claro tono anticlerical y secularizador, que impugnaba la intención de la Iglesia católica de presentarse como uno de los fundamentos de la nacionalidad argentina.

Sin embargo, dado que el Partido Constitucional no se presentaba como un partido confesional (y más allá de la debilidad de un argumento que propusiera la existencia de una "cuestión religiosa" de relevancia para el orden conservador), los notables católicos no podían hacer uso de instrumentos retóricos típicos de los partidos políticos católicos europeos del periodo de entreguerras (la metáfora de la comunidad asediada), que se beneficiaban de la solidaridad confesional originada en las redes organizativas católicas.[59] Esto no impedía, sin embargo, que los intentos invertidos por la prensa y los dirigentes católicos en favorecer acercamientos con los componentes liberales moderados de la élite política —a través de una retórica basada en la existencia de un "nacionalismo amenazado"— enfrentaran no sólo las dificultades de la dispersión facciosa tradicional, sino también las acusaciones de constituir otro ejemplo de clericalismo político. En este sentido, a la propuesta de conformar una concentración

57. *La Vanguardia* (en adelante LV), 13 y 14 de octubre, 1913.

58. *LV*, 3 y 4 de noviembre, 1913.

59. Véase Martin Conway. The Christian Churches and Politics in Europe, 1914-1939, en *World Christianities, c. 1914-c. 2000*, Hugh McLeod (ed.). Cambridge University Press. Cambridge. 2006: 160.

conservadora nacionalista construida con el objetivo de captar los votos antisocialistas, la dirigencia de la Unión Cívica (expresión de los restos del liberalismo decimonónico mitrista) rechazaría la posibilidad de un acuerdo y opondría a la proposición constitucional el establecimiento de un partido "liberal, reformador y progresista".[60] La polémica generada con los cívicos en relación con los modelos de coalición deseada (progresismo liberal o concentración nacionalista con un fuerte sesgo católico), así como las ambigüedades de los publicistas católicos con respecto al rol del asociacionismo católico en la campaña del Partido Constitucional conformarían serios obstáculos a las posibilidades de éxito electoral de los constitucionales. Convencidos de la necesidad de constituir un bloque nacionalista dirigido a fortalecer el sentimiento de nacionalidad y una concepción de la sociedad que rechazaba el antagonismo de clases, la élite dirigente constitucional iba a fracasar en su intento por difundir de manera apreciable entre las clases medias urbanas y otros sectores su interpretación de una sociedad sitiada por un socialismo que, se argumentaba, perseguía la degradación de sus principios fundamentales: patria, propiedad y familia.[61]

A las dificultades ya señaladas de rechazar de manera convincente la acusación de constituir un partido de "jesuitas y clericales" (acusación que hacían propia socialistas pero también cívicos), el Partido Constitucional iba a agregar problemas más propios de los procesos de institucionalización y de penetración territorial partidarios. En sus esfuerzos por extender la red de comités del partido a las distintas circunscripciones en plena campaña electoral, los contactos y negociaciones emprendidas entre la dirigencia constitucional y personajes menores de la política local pondrían seriamente en cuestión la impugnación declamada por el partido hacia los viejos vicios de la política "oligárquica".[62] La prensa católica, sin embargo, preferirá subrayar las dimensiones de las movilizaciones callejeras de los constitucionales (también señalada por la prensa liberal en un tono menos enfático) e interpretar en aquellos desfiles exitosos la emergencia de una "opinión general favorable", expresión de un

60. *ep*, 31 de enero, 1914; *ep*, 20 de marzo, 1914.

61. De acuerdo con la propaganda *constitucional* publicada en ln, 21 de marzo, 1914, el Partido Constitucional definía su propaganda en oposición al socialismo que perseguía "destruir el nacionalismo. Suprimir la propiedad, disolver la familia, anarquizar el trabajo". El programa partidario puede leerse en el órgano de la Liga Social Católica, *Semana Social*, 8 de marzo, 1914.

62. *lv*, 20 de noviembre, 1913 y 11 de febrero, 1914.

seguro triunfo electoral.[63] Las dificultades de organización del Partido Constitucional y, en particular, la escasa apertura de los dirigentes constitucionales hacia la dirigencia intermedia conspiraban contra la participación de las organizaciones de base católicas que podrían haber facilitado a los constitucionales un acceso menos traumático a la política de masas suministrando bases más sólidas para la acción política. De esta manera, aun en 1918, cuando la participación de los militantes católicos en los trabajos electorales pareció adquirir mayor visibilidad, el armado final de la lista de los candidatos dejaría expuesta la intención de la dirigencia partidaria de reforzar los perfiles de "partido del orden" y de buscar alianzas más amplias con las organizaciones corporativas y de inmigrantes más favorables a un programa defensivo. Los *constitucionales* no parecían ajustarse a los parámetros esbozados por otros partidos católicos latinoamericanos del periodo (por caso, el Partido Católico Nacional mexicano en los años que preceden al golpe y ascenso de Victoriano Huerta al poder) ni adaptarse al modelo europeo construido alrededor de estructuras políticas con sólidos fundamentos en las redes de asociaciones confesionales, a pesar de que los ejemplos del catolicismo político belga y alemán figuraban de manera prominente en los sueltos de la prensa católica argentina.[64]

La aparición del Partido Constitucional en la ciudad de Buenos Aires se explica también a partir de la nueva etapa política abierta por la Ley Sáenz Peña en 1912 y refleja las intenciones de quienes se habían reunido en el salón de Guerrico y Williams de dar origen a una coalición de fuerzas políticas que se beneficiara del ambiente favorable existente entre las antiguas fuerzas conservadoras que procuraban evitar la dispersión y la consecuente pérdida de representación política. Cómo Rodolfo Rivarola, una de las plumas más reconocidas de la *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, señalara en 1914, la legislación electoral castigaba la fragmentación de fuerzas políticas afines y los partidos políticos menores al negar representación parlamentaria a aquellos que se encontraban por debajo del tercio.[65] No sorprende, desde este punto

63. *LN*, 14 de marzo, 1914; *EP*, 12 de febrero, 1914; *EP*, 15 de marzo, 1914.

64. Sobre el catolicismo social mexicano y la formación del Partido Católico Nacional véase, Manuel Ceballos Ramírez. Los Operarios Guadalupanos: intelectuales del catolicismo social mexicano, 1909-1914, en *Catolicismo social en México: las instituciones*, t. II, Manuel Ceballos Ramírez (ed.). IMDOSC/AIH. México. 2005. Robert Curley. Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900-1926, en *Working Paper*. Kellogg Institute. Notre Dame, Indiana. Mayo de 2006: 349.

65. Rodolfo Rivarola. Filosofía de la elección reciente. *RACP*, 1914: 92.

de vista, que los *constitucionales*, al tiempo que desarrollaban una crítica a las antiguas prácticas políticas del orden conservador, demostraran escepticismo hacia los límites de la legislación electoral y los obstáculos que enfrentaban en un nuevo escenario político dominado en el distrito por el radicalismo y el socialismo.[66] Sin alcanzar representación en las elecciones nacionales de 1914, el proyecto del Partido Constitucional corría serios riesgos. La intención de beneficiarse de un ambiente favorable a una política de coalición entre las facciones sobrevivientes del ordenamiento conservador encontraba sus límites en el carácter coyuntural de esta predisposición. Por otra parte, para la dirigencia *constitucional* el enemigo a vencer eran los partidos "nuevos", pero sobre todo el socialismo. Este escenario perderá urgencia tanto entre políticos conservadores (más preocupados por la amenaza electoral de la Unión Cívica Radical a escala nacional) como entre las clases propietarias que no interpretarán en el socialismo una amenaza terminal al ordenamiento político y social.[67] En cambio, para los periodistas católicos del diario *El Pueblo* la fragmentación política de los sectores conservadores conspiraba contra la construcción de una "concentración" capaz de enfrentar al "peligro rojo" socialista.[68] Los *constitucionales* fracasan en este sentido y cuando las diversas facciones conservadoras comiencen un arduo trabajo de integración éste será dirigido principalmente a cerrar el avance electoral del radicalismo. Este nuevo ensayo partidario —la constitución del Partido Demócrata Progresista (PDP)— encontrará a los constitucionales en pleno proceso de institucionalización partidaria y con la atención colocada en la reorganización de los comités partidarios y en el escenario electoral de la provincia de Buenos Aires. Invitados a participar de la nueva empresa política, las desavenencias pronto emergerán en torno a los contactos entre los demócratas progresistas y los socialistas en la ciudad de Buenos Aires, la cercanía del principal propulsor del PDP (Lisandro de la

66. El Partido Constitucional y el diario *El Pueblo* iban a abogar por la introducción de la representación proporcional. Véase *Semana Social*, 8 de marzo, 1914. En definitiva, la suerte electoral de los constitucionales en la ciudad de Buenos Aires les impediría alcanzar representación. Los resultados definitivos, teniendo como referencia a los candidatos más votados de cada lista, serían: socialistas 44 335; radicales, 38 722; cívicos, 20 222; constitucionales, 15 193. Richard J. Walter. Elections in the City of Buenos Aires during the First Yrigoyen Administration: Social Class and Political Preferences. *Hispanic American Historical Review*, noviembre, 1978: 600.

67. Véase Roy Hora. *Los terratenientes de la pampa argentina. Una historia social y política 1860-1945*. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires. 2002: 253.

68. *EP*, 29 de marzo, 1914.

Torre) a corrientes librepensadoras y los temores de los constitucionales de que el programa definitivo del PDP incluyera "cláusulas anticatólicas".[69] Pese a una temprana adhesión condicional, la definición de la candidatura presidencial del PDP (cuyos candidatos Lisandro de la Torre y Alejandro Carbó encarnaban, según *El Pueblo*, rasgos definidos de "clerofobia y normalismo" enfrentados con el proyecto educacional del catolicismo) alejará a los constitucionales de una construcción política que, a los ojos de los católicos incorporados al Partido Constitucional, había nacido conservadora para luego terminar aceptando el "más peligroso de los reformismos".[70]

De manera similar a otros emprendimientos políticos de los católicos en la ciudad de Buenos Aires, los desempeños electorales de los constitucionales producían para los dirigentes católicos la extraña paradoja de un electorado que, en una nación que imaginaban como consistentemente católica, se resistía a demostrar su apoyo a los candidatos surgidos del asociacionismo católico. Como otros proyectos de articulación política de los católicos, el grupo central de la dirigencia constitucional procurará evitar el conflicto latente con la tradición liberal y secularizadora de la élite política argentina y rechazarán constantemente ser caracterizados como un partido confesional. Sin embargo, paradójicamente el proceso de trabajosa institucionalización encarado a partir de 1915 se llevará adelante reforzando indirectamente los rasgos católicos del partido, a partir de la incorporación del escritor y periodista Isaac Pearson (director de *El Pueblo*) como miembro del comité ejecutivo de la agrupación.[71] La decisión de los constitucionales de participar en los comicios electorales en la provincia de Buenos Aires en 1916 y municipales en la capital federal en 1918 aparece, además, dominada por la preocupación de acceder a cargos legislativos —gracias a los beneficios que la representación proporcional podía

69. Lisandro de la Torre a Cornelio Casablanca, 9 de julio, 1915, en *Cartas de Lisandro de la Torre,* Raúl Larra (advertencia y notas). Futuro. Buenos Aires. 1952: 26; El Dr. De la Torre. *EP*, 2, 3 y 4 de abril, 1915. Sobre el PDP véase Carlos Malamud. El Partido Demócrata Progresista: un intento fallido de construir un partido nacional liberal-conservador. *Desarrollo Económico*, (35) 138, julio-setiembre, 1995: 291.

70. Algunos notables de posición expectante en el universo católico como Indalecio Gómez (artífice de la reforma electoral llevada adelante por Sáenz Peña) que se habían acercado al PDP renunciarán a este proyecto en rechazo a la resolución partidaria de adherirse en el distrito federal a la fórmula presidencial del socialismo. El Partido Constitucional apoyará finalmente a los candidatos de la UCR. Véase *EP*, 31 de marzo, 1916.

71. *EP*, 22 de julio, 1915.

significar— pero particularmente por la determinación de bloquear cualquier expansión de los representantes socialistas en estos distritos. En esta estrategia de tonos defensivos y ambigüedades constantes en torno a la definición de un proyecto a largo plazo, se advertirán convergencias poco sorprendentes con cuestiones más propias de una agenda específicamente católica como el debate socialista propuesto en la campaña electoral de 1916 en relación con la separación de la Iglesia y el Estado.[72]

* * *

La desaparición del Partido Constitucional con posterioridad a las elecciones municipales porteñas de 1918 significó el fracaso de una generación de notables católicos por identificar una fórmula política capaz de incorporar en una misma empresa política los restos de las facciones conservadoras —que hesitaban sobre el curso de acción a tomar en el nuevo escenario electoral abierto con la ley electoral de 1912— y a aquellos católicos que se habían encontrado dispersos en el mundo de las lealtades facciosas del novecientos. Incapaces de poder construir redes sólidas y estables que se beneficiaran de los frutos (ellos mismos modestos) del asociacionismo católico desarrollados en las décadas previas, estuvieron lejos de imponer una unidad de acción entre los católicos activos en política, además de que la mezcla de principios del catolicismo social, el conservadurismo político y la reacción temerosa frente al ascenso electoral del Partido Socialista no logró convencer a las facciones de la antigua élite política conservadora que procuraron perseguir sus propósitos a través del PDP o a partir del traspaso pragmático de votos con el fin de impedir el triunfo de los candidatos del Partido Radical.

Las guerras culturales entre católicos y socialistas asumieron entonces características diferentes. Los continuos debates en la prensa católica y socialista sobre las relaciones institucionales entre Iglesia y Estado, el control del espacio público y la validez del nacionalismo (como opuesto a acusaciones cruzadas de internacionalismo) continuaron. Sin embargo, no serían ya los notables católicos del Partido Constitucional quienes asumirían la defensa de los intereses católicos en el escenario político abierto a un proceso de democratización creciente. Frente a la presencia de políticos librepensadores

72. La lista enemiga. *EP*, 16 de febrero, 1916.

y socialistas herederos en parte de la tradición secular de los sectores liberales de la élite política del antiguo ordenamiento conservador, la Iglesia católica ofrecía ahora una estrategia más centralizada y dependiente de la dirección de la jerarquía eclesiástica. La nueva estrategia, con sus rasgos defensivos, no era, sin embargo, una propuesta de aislamiento, sino que por el contrario perseguía movilizar a las asociaciones católicas preexistentes (en particular los Círculos de Obreros), disputar el control de la calle a las organizaciones anticlericales y lanzar campañas de conferencias populares contra los "sofismas" del socialismo. Esta movilización de los elementos en las calles sumada a las modificaciones introducidas en la estructura organizativa del asociacionismo católico dominó las acciones del laicado católico en los años siguientes y conspiró contra cualquier intento de constitución de partidos políticos de inspiración católica. En este contexto, y luego del fracaso del Partido Constitucional, no sorprende que la Unión Popular Católica constituida en 1919 estableciera en sus estatutos la cuidadosa exclusión de la política de su seno.[73]

La emergencia de un catolicismo político distintivo en la Argentina de comienzos del siglo xx recibió escasos estímulos a la intensidad moderada de los conflictos entre Iglesia y Estado, las ambigüedades de la jerarquía eclesiástica, un escaso desarrollo del asociacionismo católico y la reticencia de los notables católicos a aceptar un rol más destacado de los militantes de las organizaciones de base católicas. Es posible que los políticos católicos que compartían prácticas y valores con el resto de la élite política conservadora se manifestaran renuentes a estimular la movilización política si no podían controlarla. Buscaban inspiración en las prácticas y discursos de los notables asediados en la década de 1880 y, por lo tanto, se reconocían todavía parte de un clima intelectual y político que favorecía la conformación de organizaciones defensivas contra las amenazas de gobiernos liberales hostiles. El éxito inicial del Partido Socialista en la ciudad de Buenos Aires también contribuyó a reforzar esta mentalidad defensiva. Aun cuando los manifiestos del Partido Constitucional propusieran programas más ambiciosos inspirados en el catolicismo social, las alianzas electorales de los notables católicos iban a develar la existencia de una cierta mentalidad defensiva que priorizaba la constitución de concentraciones políticas de carácter conservador que garantizaran el orden social y fueran capaces de enfrentar la amenaza electoral del socialismo en el distrito.

73. Artículo 4º del estatuto de la upca. Véase *reaba*, 1919: 539.

La búsqueda del *modus vivendi* Real y la pacificación del México posrevolucionario*

Yves Solis**
Prepa Ibero-Ciudad de México (México)

INTRODUCCIÓN

En 2010, Jean Meyer organizó un congreso que pretendía abordar el papel de "Las naciones frente al conflicto religioso en México". Interrumpido por la pandemia de influenza, el congreso no pudo realizarse. No obstante, Tusquets Editores publicó un libro sobre la temática.[1] Es ésta la línea en que se inserta el presente artículo. Tras la problemática selección de un delegado apostólico que se hiciera cargo

* Este ensayo es resultado de la ponencia presentada en el Congreso Internacional de AHILA 2011, realizado del 6 al 9 de septiembre de 2011 en Cádiz, España, en el Simposio: Catolicismo y Formación del Estado Nacional en la Península Ibérica, América Latina e Italia, siglos XIX-XX.

** Quisiera agradecer el invaluable apoyo recibido por mi abuela, Jeaninne Nicot, para la realización de esta investigación. Asimismo, expreso mi agradecimiento a Oscar Zapata por su apoyo en la traducción y edición del presente texto.

1. Jean Meyer. *Las naciones frente al conflicto religioso en México.* Tusquets. México. 2010.

de la cuestión mexicana y la adopción de un encargado de negocios que aportara una solución al conflicto religioso, la crítica situación de los años 1935 y 1936[2] empezó a cambiar.

Basado en los archivos secretos vaticanos, este artículo es fruto de una tesis doctoral realizada gracias a la consulta de los archivos de la Iglesia católica en México y los de la Santa Sede. La premisa es que el *modus vivendi*, el cual pretendió apaciguar la relación entre Iglesia y Estado con los arreglos de 1929, no fue efectivo sino hasta pasada la mitad de los años treinta del siglo xx. La resolución "real" del conflicto religioso no sucedió, sino hasta el gobierno de Lázaro Cárdenas del Río[3] (presidente constitucional de México de 1934 a 1940); y fue hasta ese momento que la Iglesia católica pudo considerarse un actor institucional. Esta idea, que ya había sido enunciada por Roberto Blancarte,[4] es reforzada por la visión romana que aportan los documentos consultados en el Archivo Secreto Vaticano (asv).

Para poder entender mejor esta complicada transición, el artículo se enfoca, en primera instancia, en el proceso de unión entre católicos logrado por el nombramiento de Luis María Martínez y Rodríguez[5] como nuevo encargado de negocios para la resolución de la cuestión mexicana por parte de la Santa Sede. En segunda instancia, discurriremos sobre las nuevas preocupaciones de la jerarquía católica en México a partir de 1938.

2. Archivio Segreto Vaticano (asv), Affari Ecclesiastici Strodinari (en adelante aes), periodo IV-11. Pos. 583. México. 1936-1937. Relazione di S. E. Mons Piani circa la sua visita nel Messico. Fasc. 377-384.

3. Político mexicano originario del estado de Michoacán. En 1913 se incorporó a las fuerzas revolucionarias. Fue gobernador de Michoacán en cuatro ocasiones, entre 1920 y 1932. Durante el periodo presidencial de Pascual Ortiz Rubio fungió como secretario de Gobernación y fue secretario de Guerra y Marina durante el periodo de Abelardo Rodríguez. Dirigió el Partido Nacional Revolucionario creado por el general Plutarco Elías Calles entre 1930 y 1931. En 1934 fue designado candidato oficial y ganó las elecciones presidenciales. Fue el primer presidente en cumplir cabalmente un sexenio.

4. Roberto Javier Blancarte Pimentel. *Historia de la Iglesia católica en México.* fce. México. 1992.

5. Yves Solis. Un triángulo peligroso: la Santa Sede, Estados Unidos y México en la resolución del conflicto religioso mexicano durante los años treinta, en *Las naciones frente al conflicto religioso en México,* Jean Meyer (ed.). Tusquets. México. 2010.

CARACTERÍSTICAS DEL CONFLICTO Y EL RETO DE LA UNIFICACIÓN

Para 1936 la situación mexicana es todavía compleja y la Santa Sede está consciente de que cada paso debe darse con mucho cuidado. Antes de emprender cualquier acción, la Secretaría de Estado de la Santa Sede pedía la opinión experta de monseñor Guglielmo Piani.[6] El prelado había enviado su reporte el 24 de septiembre de 1936 y aprovechaba para reafirmar algunos puntos que ya había indicado con antelación.[7] La primera indicación de Piani era su sorpresa en cuanto a la hipersensibilidad y sobrexcitación que veía reflejada en los diferentes memoranda.[8]

Pensaba Piani que no se trataba, del todo, de propuestas claras y serenas, sino que más bien se veían reflejados, en dicha memoranda, los deseos de algunos obispos por hacer prevalecer su opinión. Piani reafirmaba la idea según la cual la acción católica representaba el mejor medio para luchar y lograr la "salvación de México". Él había expresado esta idea en varias ocasiones con los obispos, los sacerdotes y los propios laicos de la acción católica. Para Piani era fundamental incluir el ejercicio cívico dentro de las estrategias de acción católica, así como reafirmar su utilidad y su campo específico de acuerdo con las instrucciones y la carta encíclica de 1932; y no tanto la voluntad de crear un partido o apoyar la defensa armada.

Piani afirmaba que, dada la situación actual de México, el gobierno tenía el monopolio de la acción política y que ningún partido que prescindiera del

6. Guglielmo Piani (1875-1956) era un sacerdote salesiano de San Juan Bosco enviado a México a principios del siglo xx para supervisar las obras salesianas. En 1921 fue nombrado obispo titular de Paleopolis en Pánfila y obispo auxiliar de Puebla de los Ángeles. En 1922 se marchó de México tras ser nombrado arzobispo titular de Velicia y delegado apostólico en Filipinas. Tras la renuncia oficiosa en 1934 de Leopoldo Ruiz y Flores como delegado apostólico en México, fue seleccionado por la Santa Sede para poner en orden a la jerarquía católica mexicana. Por ser italiano y por tener un amplio conocimiento de la cuestión mexicana y del clero nacional, representaba para la Santa Sede un hombre de confianza. En 1936 fue enviado a México con la misión de explicitar y valorar la situación política y religiosa "real" que acontecía en México.

7. Carta de Piani a Pizzardo. 19 de noviembre de 1936. asv, aes, periodo IV-11. Pos. 590. México. 1936-1939. Commisione Messicana presentatasi al Card. Pacelli negli Stati Uniti. Fasc. 388.

8. Las memoranda a las cuales Piani hace referencia son los textos y reflexiones que cada uno de los obispos y arzobispos compartieron con el enviado de la Santa Sede en México (Guglielmo Piani) donde exponían su visión en torno a la situación que vivía la Iglesia católica en México.

apoyo gubernamental podría triunfar. Para Piani, la solicitud del primer memorándum, si bien hacía un correcto recuento de la situación, no proponía las adecuadas medidas. La propuesta de una defensa que utilizara medios legales o extralegales[9] lo único que perseguía era la voluntad de unos cuantos obispos y no la de la mayoría de ellos. Para la Santa Sede era claro que Piani se refería a obispos como Manríquez y Zárate o González y Valencia.

La opinión de Piani, en cuanto al memorándum sobre la educación, seguía la misma tonalidad. Para él, a pesar de que dicho memorándum había sido presentado por el prosecretario del Comité Ejecutivo Episcopal, se trataba de nuevo de la expresión de los obispos intransigentes e incluso sugería que su objetivo era buscar una desaprobación de la conducta del difunto arzobispo de México, Pascual Díaz, quien había permitido en su arquidiócesis que los alumnos asistiesen a la escuela y que los maestros enseñaran. Si bien en su momento la Santa Sede lo había llamado al orden y había pedido que reconsiderara de acuerdo con los casos particulares y que no dictara una norma de tolerancia, era sorprendente que, como lo decía Piani, Gerardo Anaya defendiera aquella idea.

A juicio de Piani, Anaya debería amonestar a los padres de familia y conceder, según las normas de la moral, el derecho de enseñar a los profesores católicos. No era esto una responsabilidad directa de la Santa Sede, sino de los propios pastores mexicanos. Para Piani, esto era una prueba más de que no existía, entre los mismos obispos presentes en la Ciudad de México, armonía de espíritu. Más allá de buscar un nuevo Delegado Apostólico, era urgente elegir un sucesor de Pascual Díaz y, si el hombre tenía las características suficientes, nombrarlo director nacional de la acción católica.

> Por eso ansío el día en el cual sea nombrado el nuevo arzobispo de México. Él podrá con prudencia y firmeza reordenar tantas cosas y disipar al menos en gran parte la confusión que reina en la mente de muchos. Y si resulta ser el hombre de la situación, convendría nombrarlo Director Nacional de la Acción Católica y él podrá vigilar la observancia de las instrucciones que la Santa Sede entiende dar en las presentes circunstancias críticas.[10]

9. Sobre este tema, Piani envió un largo reporte a Pacelli.

10. Carta de Piani a Pizzardo. 19 de noviembre de 1936. asv, aes, periodo IV-11. Pos. 590. México. 1936-1939. Commisione Messicana presentatasi al Card. Pacelli negli Stati Uniti. Fasc. 388.

Esta idea, la de la necesidad de aclarar lo que se entendía por acción católica, fue retomada por el obispo de Veracruz. Para él era esencial dejar en claro que la acción cívica no tenía que limitarse al rezo del rosario o al catecismo, que si bien son fundamentales, no representaban todo lo que se entendía por acción católica. La acción católica debía englobar la acción cívica.[11] Para Rafael Guízar y Valencia era de suma importancia que la Santa Sede enviara al episcopado mexicano una carta pontifical sobre la acción católica y así poder evitar más confusiones.

Para la Santa Sede parecía necesario, también, distinguir con claridad que el caso mexicano no era el caso español.[12] No se podía, en efecto, comparar la acción del ejército español con las guerrillas mexicanas. Era fundamental, en este contexto, hacer entender a los mexicanos que solamente de la acción católica podía emanar una solución. La Santa Sede era consciente del hecho de que los sacerdotes participaran en la defensa armada provocaba escándalo entre los fieles. Era entonces importante que el santo padre hablara al respecto. Sin embargo, le parecía peligroso a la Secretaría de Estado que, dada la diversidad mexicana, el papa expresara directivas prácticas.

En efecto, en algunos lugares, el hecho de que los padres mandaran a sus hijos a la escuela era el mal menor, puesto que de no hacerlo podía desembocar en la pereza, el ocio y las nocivas actividades callejeras. Lo único que demostraba todo ello, para la Secretaría de Estado de la Santa Sede, era que la "acción católica no trabajaba como debía".[13] Piani recomendaba trabajar en una serie de memoranda sobre los diferentes temas claves para lograr la unión de la jerarquía y de los fieles católicos. Basándose en las diligencias del obispo de Chiapas, Gerardo Anaya y Diez de Bonilla, Piani recomendaba que se tomaran en cuenta los siguientes puntos:

11. Carta de Rafael Guízar y Valencia a Pacelli. Sin fecha. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 590. México.1936-1939. Commisione Messicana presentatasi al Card. Pacelli negli Stati Uniti. Fasc. 388.

12. México. Comissione mexicana directa dal Vescovo di Chiapas. 14 de deciembre de 1936. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 590. México. 1936-1939. Commisione Messicana presentatasi al Card. Pacelli negli Stati Uniti. Fasc. 388.

13. México. Comissione mexicana directa dal Vescovo di Chiapas. 14 de deciembre de 1936. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 590. Messico. 1936-1939. Commisione Messicana presentatasi al Card. Pacelli negli Stati Uniti. Fasc. 388.

> Fomentar el espíritu apostólico del clero, Renovar la prohibición para los sacerdotes de participar en la defensa armada, Pedir mayor comprensión y ayuda más eficaz a los católicos de los Estados Unidos, Revigorizar la campaña contra el comunismo, Clarificar la idea acerca de la laicidad o al menos de la cooperación de los maestro en la enseñanza, Clarificar la idea acerca de que los padres de familia envíen a sus hijos a la escuela de estado, Clarificar que la [Acción Católica] no es una confraternidad para recitar algunos rezos sino un órgano que permite la formación de las conciencias porque todo hombre y toda vida se inspira directamente del evangelio.[14]

Tres acciones debían hacerse conforme al secretario de Estado.[15] La primera acción era que el santo padre mandara una carta a los católicos mexicanos sobre la acción católica, insistiendo en el espíritu que debía formarla e indicando la importancia de los fines a perseguir; debían señalarse también los peligros de las desviaciones, como sería (aun cuando no la mencionara explícitamente en el documento) la acción armada, y se tenía que evitar que el documento cayera en una visión "caricatural" a la cual los mexicanos parecían reducir los diferentes memoranda. La segunda acción que preconizaba el secretario de Estado era retomar la idea de Piani y acelerar el nombramiento del arzobispo de México y, dadas las dificultades y excepcional importancia de dicho nombramiento, hacer partícipe a la propia Secretaría de Estado.

Pacelli, nombrado desde 1930 secretario de Estado, aprovechaba este momento para reafirmar su voluntad de disminuir el peso del Comité Ejecutivo Episcopal:

> Este nombramiento serviría también para dejar caer (sin destruirlo con un acto positivo, que podría prestarse a falsas interpretaciones y a nuevas funestas confusiones de ideas) el Comité Episcopal, dejando a los obispos la libertad en la dirección práctica que está impuesta por la diversidad de las condiciones locales, manteniendo el Comité Ejecutivo Episcopal como un órgano consultivo.[16]

14. *Ibid*.
15. *Ibid*.
16. *Ibid*.

Finalmente, era fundamental escribir una carta al Episcopado Mexicano sobre los problemas que suscitaba la escuela, puesto que era considerado el problema más grave por la Iglesia mexicana. La respuesta llegaría en la carta encíclica, *Firmissimam Constantiam*, el 28 de marzo de 1937 (carta que era necesario poner en relieve junto con las dos otras encíclicas de marzo de 1937).[17] En la encíclica mexicana participaron, plenamente, Pacelli[18] y Ledochowski.[19] Era de suma importancia, para la Santa Sede, reafirmar su condena tanto contra el nacionalsocialismo como contra el comunismo.

EL DELEGADO CONTRA EL COMUNISMO

El temor a la amenaza comunista iba a permitir a Ruiz y Flores indicar, en sus últimos reportes, cuál era su visión en cuanto al crecimiento de este movimiento ideológico. Más allá de la correcta definición ideológica, lo interesante es ver la amalgama política que hacen los grupos comunistas y su empeño en demostrar cómo el gobierno cardenista era un gobierno comunista.

Más allá de las fronteras mexicanas, esta idea se propagaba también en los países que habían decidido interesarse en la "persecución mexicana". El problema rebasaba las fronteras en un ambiente de radicalización de los extremos políticos: una oposición por parte de la Alemania nazi y la Italia fascista al comunismo español, apoyando claramente a las tropas franquistas; o la firma de un Pacto Antikomintern con Japón el 24 de noviembre de 1936. En México, la llegada de Trotsky en 1937 iba a perturbar aún más el panorama.[20] En el caso mexicano la opinión de algunos periódicos de Bélgica era de suma importancia, ya que se recordaba que Manríquez y Zárate había logrado interesar, ya

17. Emma Fattorini. *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*. Giulio Einaudi Editore. Torino. 2007: 106-107.

18. Nota generali relativa alla letrera pontifica ai vescovi messicani. Sulla azione cattolica. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 590. México. 1936-1939. Commisione Messicana presentatasi al Card. Pacelli negli Stati Uniti. Fasc 388.

19. Carta de Ledochowski a Pizzardo. 9 de marzo de 1937. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 590. México. 1936-1939. Commisione Messicana presentatasi al Card. Pacelli negli Stati Uniti. Fasc. 388.

20. Olivia Gall. *Trotsky en México y la vida política en el periodo de Cárdenas (1937-1940)*. Era. México. 1991.

desde 1926, a muchos europeos en los problemas de la difícil relación entre el Estado y la Iglesia en México.

El *XXème Siècle* de Bruselas público, en julio de 1936, una serie de artículos sobre la paradoja mexicana. Se interesaba en la relación entre comunismo y capitalismo y su alianza en el caso mexicano. El capitalismo necesitaba del comunismo del gobierno mexicano para obtener acceso a las materias primas que necesitaba su economía y para entrar a un mercado exterior donde vender sus productos. Mientras, el gobierno comunista mexicano necesitaba del apoyo financiero del capitalismo norteamericano para mantenerse en el poder.[21]

Si bien se podía encontrar mención en algunos estados del avance comunista, como en el caso de Veracruz,[22] el regreso de Calles a México, en enero de 1936, tras su exilio en Europa, permitió a la Iglesia católica denunciar el avance del comunismo. En efecto, según Ruiz y Flores, el gobierno mexicano había dado elementos para poder ser acusado de comunismo. El presidente Cárdenas se había declarado públicamente en favor de mejorar las condiciones de los obreros y varios ministros habían declarado que toda la obra de la educación socialista tenía como objetivo permitir la llegada de la dictadura del proletariado.[23] En mayo de 1936 la Iglesia católica mexicana explicaba, en un informe sobre el comunismo en México, que era de suma importancia distinguir el comunismo del gobierno mexicano y el comunismo del Partido Comunista.[24] Según este reporte, el comunismo del Estado era el comunismo de los sóviets:

> Lucha encarnizada contra toda religión, especialmente la católica, formación de la niñez en el materialismo, en la lucha y odio de clases, en el servilismo al Estado, expropiación progresiva de la propiedad urbana y rústica, obrerismo rojo, con tendencias al establecimiento de la dictadura del proletariado, organización forzosa

21. *Le XXème Siècle. Bruxelles*, 6, 7 y 14 de julio, 1936; Le paradoxe mexicain. ARSI (Archivum Romano S.I.). Provincia Mexicana. 1013. 1936-1937. X (4). Particulares (1936).

22. Reporte sobre las condiciones de la Iglesia. Ruiz y Flores a Pacelli. 19 de enero de 1933. ASV. Delegación Apostólica. Busta 50. Fasc. 259 (Antes 52/262). México. Rapporti sulla situazione politico religiosa nel Messico. 1932-1937.

23. Reporte núm. 92. Ruiz y Flores a Pacelli. 16 de enero de 1936. ASV. Delegación Apostólica. Busta 50. Fasc. 259 (Antes 52/262). México. Rapporti sulla situazione politico religiosa nel Messico. 1932-1937.

24. Informe sobre el comunismo en México. 8 de mayo de 1936. ASV. Affari Ecclesiastica Strodinari, periodo IV-11. Pos. 589. México.1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

> y tiránica de las masas obreras y campesinas armadas, tendiente a la disolución del ejército y a la formación del ejército rojo de soldados, obreros y campesinos.[25]

El comunismo del Partido Comunista era, al contrario, un comunismo más marxista, según el informe. Esto significaba decir que integraba, según los católicos, las "desviaciones oportunistas" de la Internacional Comunista. Comparaban así al Partido Comunista con los comisarios del pueblo ruso.[26] En este aspecto, y suponiendo esta alianza entre el Partido Comunista y el gobierno, la acción totalizante pretendida por el gobierno al querer controlar la vida de sus empleados, como lo habían demostrado las pruebas y obligaciones que el Estado imponía a los trabajadores de la educación socialista, era interpretada por los católicos como un intento de totalización comunista.

Los métodos para involucrar a los católicos en el comunismo eran, entonces, diferentes según la ocupación o categoría social. Para contrarrestar la "propaganda comunista", la Iglesia utilizaba las instrucciones pastorales dadas por el Comité Ejecutivo Episcopal y las instrucciones directas en algunas diócesis. Una vez más existía, entre el episcopado, una divergencia entre el criterio práctico y, según el informe de mayo de 1936, prevalecía una falta de comprensión del problema total.[27] Lo importante era que, según este informe, aún no existía en México un problema obrero o agrario. Existían injusticias sociales que, según los católicos, estaban siendo aprovechadas por los líderes y funcionarios para crear artificialmente una propaganda de carácter populista que involucraba a las masas, pero sin preocupación real por ellas. La ideología comunista no había permeado todavía en los sectores de la sociedad y la única presión era la del gobierno y la de los líderes de los sindicatos.[28]

Para el todavía delegado apostólico de México, el presidente de México, Cárdenas, había aprovechado el exilio de Calles para crear una sola agrupación

25. Informe sobre el comunismo en México. 8 de mayo de 1936. ASV. Affari Ecclesiastica Strodinari, Messico, periodo IV-11, Pos. 589. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

26. El gran experto de la Cristiada, Jean Meyer, se ha interesado notablemente en este tema. Jean Meyer. *Rusia y sus imperios. 1894-1991.* FCE. México. 2007.

27. Informe sobre el comunismo en México. 8 de mayo de 1936. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

28. *Ibid*.

social y política donde reunir a los obreros y campesinos.[29] Su objetivo, según el prelado, era crear un frente único para establecer la llamada dictadura del proletariado.[30] Para Ruiz y Flores, la distribución de las tierras a los ya nombrados "agraristas", era una muestra más de que el gobierno de México, bajo pretexto de mejorar las condiciones de los obreros, llevaba a la nación al comunismo.[31] El problema para el prelado no era la distribución de las tierras, sino el hecho de que los agraristas tenían que pertenecer al Partido Nacional Revolucionario, no podían frecuentar más los sacramentos o ir a la Iglesia y no se daba ninguna indemnización a los propietarios de las tierras distribuidas.

En diciembre de 1936, Ruiz y Flores se dedicaba exclusivamente a reportar a Pacelli información relativa al comunismo.[32] Para Ruiz y Flores, aun cuando el gobierno afirmaba continuamente que su política no era de tendencia comunista, el hecho era que las leyes habían acabado con la propiedad privada. El hecho de que el gobierno hubiera enviado armas y municiones a España para apoyar a los republicanos, demostraba todavía más esta realidad. El delegado insistía también en que casi todas las propiedades habían sido quitadas a los patrones sin indemnización alguna y eran declaradas propiedad, no de los individuos, sino de las comunidades agrarias. A escala industrial, el gobierno estaba, según el delegado apostólico, coadyuvando al mismo fin y desarrollaba la creación de corporaciones.[33] Con la llegada de Trotsky en 1937, el delegado estaba convencido de que el país se dirigía hacia el comunismo.[34]

29. Reporte núm. 99. Ruiz y Flores a Pacelli. 10 de agosto de 1936. ASV. Busta 50. Fasc. 259 (Antes 52/262). Delegación Apostólica, México. Rapporti sulla situazione politico religiosa nel Messico. 1932-1937.

30. Tzvi Medin. *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas.* Siglo Veintiuno Editores. México. 1992.

31. Reporte núm. 101. Ruiz y Flores a Paizzardo. 16 de octubre de 1936. ASV. (Archivio Segreto Vaticano). Delegación Apostólica. Busta 50. Fasc. 259 (Antes 52/262). México. Rapporti sulla situazione politico religiosa nel Messico. 1932-1937.

32. Reporte núm. 102. Ruiz y Flores a Pacelli. 9 de diciembre de 1936. ASV. Delegación Apostólica. Busta 50. Fasc. 259 (Antes 52/262). México. Rapporti sulla situazione politico religiosa nel Messico. 1932-1937.

33. Reporte núm. 102. Ruiz y Flores a Pacelli. 9 de diciembre de 1936. ASV. Delegación Apostólica. Busta 50. Fasc. 259 (Antes 52/262). México. Rapporti sulla situazione politico religiosa nel Messico. 1932-1937.

34. Reporte núm. 106. Ruiz y Flores a Pacelli. 21 de abril de 1937. ASV. Delegación Apostólica. Busta 50. Fasc. 259 (Antes 52/262). México. Rapporti sulla situazione politico religiosa nel Messico. 1932-1937.

LAS ORGANIZACIONES CÍVICAS

Para luchar contra el comunismo, los católicos habían comenzado a organizarse. La organización no era un todo coordinado y homogéneo, por tanto, se suscitaban actividades aisladas de diferentes grupos como la UNEC (Unión Nacional de los Estudiantes Católicos) o las legiones.[35]

En Monterrey se había creado la ACN (Asociación Cívica Nacional) que tenía como objetivo la lucha abierta contra el comunismo.[36] A la par, se había creado un nuevo grupo conocido como los legionarios. Los legionarios, organizados de manera secreta para evitar así la persecución —recordando, en cierto modo, lo que había sido la "U"—, tenían como finalidad instruir al pueblo sobre sus deberes y obligaciones y prepararlos para formar un partido político a fin de organizar a la resistencia católica.[37] Como en el caso de la U, su secreto no se mantenía cuando hablaban con su confesor o con cualquier otro miembro de la jerarquía católica. Este grupo había recibido el apoyo de algunos obispos, que Ruiz y Flores no cita, pero de los que sabía se opusieron a esta propuesta. El primero era Francisco Orozco, según Ruiz, por motivo de su repugnancia al secreto. El segundo era el arzobispo de Durango, González y Valencia, quien según Ruiz también marcaba así su fidelidad a la Liga de la Defensa. Las legiones tendían a apoderarse de las mesas directivas de los sindicatos y a formar líderes en escuelas de obreros; entre otras muchas de sus actividades.[38]

Los legionarios se asumían, en efecto, como un medio de lucha no contra el gobierno sino contra el comunismo.[39] Los legionarios se crearon en 1934, en Jalisco, y se extendieron hacia el Distrito Federal, Querétaro, Michoacán

35. Informe sobre el comunismo en México. 8 de mayo de 1936. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

36. Reporte núm. 99. Ruiz y Flores a Pacelli. 10 de agosto de 1936. ASV. Busta 50. Fasc. 259 (Antes 52/262). Delegación Apostólica. México. Rapporti sulla situazione politico religiosa nel Messico. 1932-1937.

37. Reporte núm. 99. Ruiz y Flores a Pacelli. 10 de agosto de 1936. ASV. Busta 50. Fasc. 259 (Antes 52/262.). Delegación Apostólica, México. Rapporti sulla situazione politico religiosa nel Messico. 1932-1937.

38. Informe sobre el comunismo en México. 8 de mayo de 1936. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 589. México.1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

39. Brief History of the Legionnaires in Mexico. 8 de mayo de 1936. ASV (Archivio Segreto Vaticano), AES, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

y Guanajuato. Para 1936, solamente en los estados de Tabasco y Chiapas no existían legionarios. Los legionarios rechazaban el hecho de que, exclusivamente con la acción católica, se encontraría solución a los problemas actuales. Pensaban que la sociedad necesitaba preservar y desarrollar el respeto por la religión, la familia y la propiedad. Se necesitaba una verdadera libertad de conciencia y de enseñanza, así como libertad de prensa y de asamblea. Al constatar que todo esto faltaba en México, se habían constituido en legiones.[40]

Los legionarios estaban abiertamente inconformes con lo logrado por la acción católica y pretendían acciones más "adecuadas" y "radicales" para resolver la situación mexicana. Mantener la organización en secreto era la base de su éxito, aunada a la disciplina y firmeza de su organización. Al mismo tiempo, los legionarios se rehusaban a defender a la Iglesia por medios violentos. Se basaban, entonces, en la penetración política, en colocar en puestos claves a miembros de la organización y a una intensa propaganda escrita y hablada. Alabada y superior en comparación con la acción mexicana, pretendían lograr el mismo peso que la acción católica de Estados Unidos.

Crearon escuelas propias y, como prueba de éxito, se jactaban de que habían logrado que en Querétaro 60% de los alumnos recibieran una educación cristiana y que solamente 10% tuviera que sufrir la escuela socialista.[41] Crearon y organizaron grupos de cooperación entre industriales y obreros para disminuir el impacto de los discursos que fuesen favorables o simpatizantes de la lucha de clases. Permitieron a los trabajadores obtener una estabilidad económica al brindarles la posibilidad de adquirir propiedades que, aunque pequeñas, favorecían a la formación de partidos políticos secretamente controlados por legionarios.

La relación entre este grupo y el episcopado era particularmente interesante porque, entre sus miembros, se mantenía el secreto y, al mismo tiempo, existía una expresa apertura con el episcopado. El interés del episcopado residía en varios objetivos: se quería luchar contra la "actual y precaria" situación religiosa, además de remediarla, y se perseguía la libertad de educación, el derecho a la propiedad, la organización cooperativa de la sociedad y el desarrollo de la pequeña propiedad privada para los trabajadores.

40. Brief History of the Legionnaires in Mexico. 8 de mayo de 1936. ASV (Archivio Segreto Vaticano), AES, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

41. *Ibid*.

LA PRIMERA MISIÓN: LA UNIÓN DE LOS CATÓLICOS

El 22 de octubre de 1937, Pacelli le hacía saber a Luis María Martínez y Rodríguez el apoyo que le propiciaba el santo padre para con su nuevo encargo.[42] El secretario de Estado le recordaba las grandes expectativas que su nombramiento como nuevo encargado de negocios le confería para con los fieles católicos pero, sobre todo, recalcaba la tarea de unión y adhesión para con el episcopado. Se le encargaba sobremanera que se mantuviera en contacto con el Comité Episcopal y que, si lo estimaba pertinente, asumiera la presidencia o, por el contrario, se mantuviera totalmente al margen del gobierno del mismo. Pacelli le tenía plena confianza e influían en ello los buenos comentarios reportados por Piani en torno a Martínez y Rodríguez.

Paralelamente, Pacelli también estaba logrando su objetivo de destruir, o por lo menos disminuir, el papel del Comité Ejecutivo Episcopal. Decía, en efecto, que con el regreso de ya casi todos los obispos del exilio, el Comité podría regresar a ser un órgano puramente consultivo.[43] Reafirmaba que los obispos podrían gozar nuevamente de suficiente libertad de acción y, por lo tanto, asumir la responsabilidad propia del gobierno de su diócesis. Se podría entonces limitar al Comité a organizar la redacción de las cartas pastorales en determinadas ocasiones y circunstancias. Era una suprema necesidad que existiera una entente fraternal y cordial entre el mismo episcopado.

Finalmente, le reafirmaba que el nuevo camino para México estaba ya expresado en la encíclica *Firmissimam Constantiam* del 28 de marzo de 1937 y el camino a seguir en torno a la Unión Nacional de los Estudiantes Católicos y con la Acción Católica Mexicana (ACM). La concordia con el gobierno estaba también anunciada, puesto que el santo padre había llamado a evitar la condena de las incitativas del gobierno y hacía un emplazamiento a trabajar con las iniciativas que coincidían con la doctrina social de la Iglesia: como lo eran las campañas contra el alcoholismo o en favor de los indigentes.[44]

42. Reporte núm. 4312/37. Pacelli a Luis Martínez. 22 de octubre de 1937. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 575. México. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc. 370.

43. Reporte núm. 4312/37. Pacelli a Luis Martínez. 22 de octubre de 1937. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 575. México. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc. 370.

44. Reporte núm. 4312/37. Pacelli a Luis Martínez. 22 de octubre de 1937. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 575. México. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc. 370.

> La acción católica no es más que la participación de los laicos en el apostolado de la jerarquía. No puede entonces para los fieles ser la única vía para perseguir su santificación personal, y aun tampoco puede distanciarse de ella. Es parte del apostolado de los cristianos de todo tipo organizados alrededor de los dirigentes nombrados por la autoridad episcopal y a través de quienes está presente en la asociación. No sólo la autoridad les da a esos militantes su mandato sino también su apoyo y empuje. De la misma manera que la misión divina fue confiada a la Iglesia misma, esta acción no es exterior sino espiritual, no es terrestre sino celeste, no es política sino religiosa, aunque también podemos con todo derecho reconocerla social, puesto que tiene como objetivo propagar el reino de Cristo y procurar a la sociedad el más grande de los bienes, del cual todos los bienes vienen, incluyendo los políticos. Resultados que la Acción Católica lograría más todavía, ya que al estar dedicada a las leyes de Dios y de la Iglesia está ajena a las querellas de los partidos.[45]

Para Pacelli se trataba, entonces, de defender la idea del papa Pío XI y poner en la acción católica todas las esperanzas de la victoria de los laicos católicos mexicanos[46] y su participación en la vida política. Se estaba gestionando con este nuevo nombramiento la posibilidad de llegar a un acuerdo con el gobierno mexicano, consciente de la necesidad y del peso que podía jugar el gobierno revolucionario al contar con el apoyo o, por lo menos, la no oposición de los católicos mexicanos. Después de 20 años de conflicto, en los cuales la Iglesia perdió cualquier existencia legal, se avecinaba un *Modus Vivendi* auténtico en el cual el gobierno de Cárdenas se percataba de la fuerza y provecho que podía sacar políticamente de la presencia y peso de los fieles católicos. En efecto, tal y como lo analizaba Bouthillon en su obra sobre la *mardité*, más allá de exclusiva acción católica limitada a cuestiones religiosas, lo que se buscaba era tener una acción católica integral que permitiera controlar y limitar las fuerzas coercitivas de la sociedad:

45. Fabrice Bouthillon. *La naissance de la mardité, une théologie politique a l'age totalitaire*: *Pie XI (1922-1939*). PUS. Strasbourg. 2001: 55-56.

46. En este contexto, no deben confundirse los términos "laico" y "laicista". Laico es aquel que no pertenece a orden clerical alguna pero bien puede ser practicante de alguna religión, como la católica. Aquel que se asume como partidario del laicismo sería, más bien, laicista y no necesariamente laico. Hecha esta distinción, se entenderá perfectamente que hablemos de "laicos católicos".

> Se proclama alto y fuerte que sólo se busca la unión de los católicos en el terreno religioso y que se prohibirá toda toma de postura política, reconociendo que la libertad de opiniones de los fieles se mantendrá intacta en este asunto. En paralelo, sin embargo, se afirma que la Acción Católica tendrá las consecuencias políticas de mayor deseo por el compromiso social que supone: favorecerá la construcción de buenos ciudadanos, facilitará la colaboración de las clases, combatirá la influencia de los revolucionarios, y en virtud de todo ello, se esperaba el beneplácito de todos los gobiernos para este gran auxiliar de sus órganos policiacos.[47]

Uno de los mejores ejemplos de esta política y acercamiento se vio reflejado en el proceso de la famosa expropiación petrolera y, también, en la denuncia del "comunismo" del gobierno cardenista.

Aun así, la mayor preocupación del nuevo encargado de asuntos de la Santa Sede era más bien trabajar para lograr la unión de los católicos y del episcopado.[48] Para Martínez, la concordia entre los católicos representaba uno de los más delicados e importantes asuntos de su nuevo cargo. Según el prelado, esta concordia no era cabal tanto por la falta de cultura religiosa, como por la especial idiosincrasia del pueblo mexicano. Aunque el episcopado, y en particular el Comité de Obispos, habían intentado en varias ocasiones por medio de exhortaciones pastorales o vía coloquios privados unificar a los católicos, al balance de esas acciones, de acuerdo con el arzobispo de México, no era positivo. Para el nuevo encargado de asuntos de la Santa Sede, el hecho de que muchos católicos pensaran que la defensa armada era la mejor vía para solucionar el conflicto religioso en México impedía lograr la unión de las fuerzas católicas.

A este respecto, la situación había empeorado por el hecho de que un obispo apoyaba abiertamente a la liga defensora de la libertad: el obispo de Huejutla, monseñor Manríquez, quien se encontraba todavía en exilio en Estados Unidos.[49] Martínez menciona que, salvo este caso, ya para 1938 se podía hablar de una concordia entre los obispos. Sin embargo, el propio Martínez aceptaba que esta concordia no era cabal, ya que dos o tres obispos seguían rehusándo-

47. Fabrice Bouthillon, *op. cit.*: 58.

48. Reporte de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

49. *Ibid.*

se a aceptar medidas conciliatorias con el Estado mexicano, no tomaban las suficientes precauciones al expresar su sentir y en ocasiones exponían sus ideas con demasiado ardor.[50] Los demás obispos estaban plenamente de acuerdo con el posible acercamiento al gobierno mexicano. Todos los obispos compartían la idea de ser "un solo corazón, una sola alma" y de no dejarse llevar por la opinión personal. El principal problema residía en que para los fieles católicos esta concordia no era tan obvia y evidente. Efectivamente, del hecho de que en cada estado del país se tuviera una lógica propia, llevaba al episcopado a actuar diferente según el caso. La diversidad de las circunstancias locales llevaba a los fieles católicos a pensar que existía un criterio disparejo entre los obispos.[51]

Otra importante razón que explicaba la percepción que tenían los fieles católicos sobre la división al interior del episcopado se debía al hecho de que algunos obispos informaban, o a los sacerdotes o algunos laicos, de que en las discusiones del Comité Episcopal no todos los obispos estaban de acuerdo. Esos laicos y sacerdotes a su vez, alterando la noticia, tendían a provocar aún más dudas entre los otros fieles. La propia liga defensora de la libertad especulaba sobre esta seudodivisión en el interior del episcopado. A excepción del ya mencionado obispo de Huejutla, todos los obispos que antes se habían manifestado en favor de la liga, se habían o retirado de la misma o habían dejado de darle su apoyo. Martínez insistía en que el Comité Episcopal buscaba fomentar la unión y limar las asperezas entre los diferentes jerarcas católicos. Para llegar a este fin, se habían cambiado incluso los cuadros dirigentes del propio Comité Episcopal. Leopoldo Ruiz y Flores, ya como arzobispo de Morelia, volvió a ser electo presidente del Comité, mientras que el arzobispo de México fungía como vicepresidente.

El punto más decisivo y el argumento más fuerte para poder trabajar sobre la concordia entre los católicos fue la manera en la cual tanto los obispos como el clero y los fieles recibieron la encíclica *Firmissimam*. El gobierno tampoco recibió mal esta carta encíclica. De acuerdo con el obispo mexicano, *El Nacional*, diario oficial del gobierno, no resaltó ningún comentario sobre el documento. El jerarca mexicano interpretaba este silencio como la ausencia de opinión desfavorable.

50. *Ibid*.

51. Reporte de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

Para evitar preocupación entre los fieles, Luis María Martínez se guiaba con prudencia. Antes de tomar cualquier decisión o de realizar cualquier declaración, comunicaba a los obispos cuál era la postura del santo padre en cuanto al asunto a tratar.[52]

LAS PREOCUPACIONES POLÍTICAS DE LA JERARQUÍA CATÓLICA MEXICANA EN 1938

Una vez que monseñor Ruiz y Flores regresó a México como arzobispo de Michoacán y declinó abiertamente su lugar a un posible sucesor, el nuevo encargado de asuntos, Luis María Martínez, empezó a reportar a la Santa Sede los acontecimientos mexicanos. De entre la información consultada en los principales documentos del Archivo Secreto Vaticano,[53] cabe destacar la importancia otorgada a la cuestión comunista y a la cuestión electoral.

NUEVAMENTE, LA CUESTIÓN COMUNISTA

La cuestión del comunismo y del socialismo seguía siendo uno de los temas más preocupantes para los obispos mexicanos. La *Revista Christus* dedicó durante varios números una sección de sociología en la cual explicaba lo que era el socialismo y los diferentes elementos de su organización.[54]

El 31 de enero de 1938, en su segundo reporte al cardenal Pacelli, Martínez mandó información relativa a la actividad del gobierno en cuanto al comunismo. El contexto internacional, la guerra civil española, la llegada de Trotsky a México habían, como hemos mencionado, preocupado a la Santa Sede en cuanto a la suerte que corría en México ante la posibilidad de dejarse rebasar por un sistema de gobierno comunista. Luis María Martínez mostraba que, con la compleja situación de los obreros en México, parecía darle la razón a quienes declaraban que el presidente preparaba "de modo lento y metódico

52. *Ibid.*

53. Puesto que el periodo tratado representaba en el Archivo Secreto Vaticano el fin del papado de Pío XI, muy pocos documentos estaban a la consulta y varios seguían cerrados, pues estaban integrados a los asuntos que trataría el papa sucesor, Pío XII.

54. Bernardino Cima. Sociología: ¿qué es el socialismo? *Christus*, año 2 (15), febrero, 1937.

la dictadura del proletariado";[55] sin embargo, también demostraba cómo se trataba, más bien, de una estrategia del presidente Cárdenas que buscaba mantener la buena relación con Estados Unidos.[56]

Aun con ello, existían numerosos acontecimientos que mostraban cierta apertura hacia el comunismo. Para el encargado de asuntos, se suscitaban una serie de huelgas juzgadas como revolucionarias pero que, en lugar de favorecer a los obreros, se realizaban para ocasionar agitaciones y malestares. Entre esas acciones del gobierno cabe destacar la nacionalización de las empresas ferroviarias que fueron puestas en manos del sindicato de ferrocarrileros. Luis María Martínez afirmaba que el 1 de septiembre de 1938, el presidente de la República, en su mensaje a las cámaras legislativas, había declarado que el gobierno se proponía transformar el concepto de la propiedad y de la tierra. El presidente de la Cámara de Diputados contestó a Cárdenas en clara referencia a la reducción de la propiedad privada del henequén en el estado de Yucatán. En efecto, los latifundistas eran considerados como opuestos a la colectivización de las tierras y estaban fuertemente interesados en seguir teniendo el control de la industria del henequén.

Para Luis María Martínez, el caso de Yucatán era uno paradigmático porque mostraba cómo el gobierno, en los inicios de la Revolución, había privilegiado la pequeña propiedad y cómo, después, se había inclinado hacia el ejido en manos del "Banco Ejidal".[57] Para el encargado de asuntos de la Santa Sede, se trataba únicamente de un cambio de patrón pero de ninguna manera de una repartición popular de la tierra. Cuando el presidente realizó un decreto presidencial fechado el 8 de agosto de 1937, en el cual se señalaba la necesidad de colectivizar los ejidos henequeros, se pudo hablar en Yucatán de la creación de una colonia soviética y de un intento de comunismo en México.

El problema principal consistía en que la propia jerarquía católica mexicana no entendía muy bien hacia dónde se dirigía el gobierno. Este problema, que

55. Reporte núm. 2 de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

56. Reporte núm. 3 de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

57. Reporte núm. 2 de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. 31 de enero de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

databa de 1937, seguía siendo uno de los factores que explicaban el atraso de un acuerdo concreto.

> En diciembre de 1937, mientras que la suprema Corte de Justicia de la nación apoyó al cura de Maravatío, el Departamento de Enseñanza primaria y normal endureció las medidas impidiendo que los alumnos de las escuelas "clandestinas" puedan tener acceso a los exámenes. Para lograr dicha medida se estaba pidiendo que en un plazo improrrogable las escuelas incorporadas remitieran una lista nominal de los alumnos que presentarían examen de fin de curso en 1937.[58]

Otra de las transformaciones realizadas por Cárdenas y que preocupó a la Iglesia, fue la transformación del PNR. Como lo explicaba Tzvi Medin, el fin de Cárdenas era cambiar la repartición de las fuerzas internas de la familia revolucionaria.[59] Luis María presentaba una visión bastante crítica del PNR, mostrándolo como una institución política creada por Calles, bajo su servicio, para controlar el mundo político mexicano. Explicaba la forma en que todos los funcionarios debían pertenecer al partido y cooperar con aportaciones financieras.[60] El Partido Nacional Revolucionario era, según el prelado, el único partido exitoso electoralmente para cualquier puesto de elección popular. "Este institutito, único y privilegiado, ha sido hasta ahora el gran elector, el único elector de todos los empleos públicos, desde el presidente de la república hasta el último asalariado de elección popular".[61] Cárdenas, entonces, proponía a los obreros formar un nuevo partido, incluyendo también a los campesinos y a los soldados. Según el arzobispo de México, se trataba de crear un nuevo "partido de trabajadores y soldados". Para el prelado, esta denominación se asemejaba al pensamiento del sóviet, y se atrevía a juzgarlo y calificarlo de constituirse como un frente popular al estilo francés. Para el encargado de asuntos era un hecho indiscutible que los comunistas gozaban de una completa libertad

58. "Circular No. 283-214", 20 de octubre de 1937. *Christus*, año 2 (25), diciembre, 1937. Hemeroteca Nacional, HM Ch24, 289-3-4.

59. Tzvi Medin, *op. cit.*

60. Reporte núm. 2 de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. 31 de enero de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

61. *Ibid.*

para difundir su doctrina y organizar manifestaciones públicas. El encargado de asuntos insistía en la relevancia de la presencia de Trotsky.[62]

> Es un grupo relativamente pequeño pero muy audaz, que se llama Partido Comunista. Los comunistas están divididos en dos facciones: la primera está formada por los partidarios de Stalin y la otra los que reconocen como jefe al exiliado Trotsky. Existe también un grupo de estudiantes universitarios llamado "Juventud Socialista", puramente comunista, que recibe el apoyo total de la Secretaría de Educación Pública y del consejo superior de la Educación. Además es un hecho que todos los exiliados y radicales de otros países encuentran una cordial bienvenida por parte del gobierno mexicano, el cual sin importar los disturbios los deja en su completa libertad de acción.[63]

Su preocupación estaba motivada, también, por la idea según la cual varios secretarios y varios empleados del gobierno pertenecían al Partido Comunista. Entre los secretarios que nombraba en su reporte, cabía destacar al secretario de Educación, Vázquez Vela, y al secretario de Comunicación. Insistía en el hecho de que, si bien no se podía hablar de una educación puramente comunista, sí se podía hablar de una educación socialista atea. La misma Secretaría de Educación Pública asumía, abiertamente, la voluntad de llevar a cabo una educación socialista y sexual.[64]

Un interesante punto que resalta el encargado de asuntos de la Santa Sede era el hecho de que al mismo tiempo, y aparentemente de forma contradictoria, mientras el secretario de Educación y el de Comunicación estaban cercanos a los comunistas, el secretario de Finanzas, Eduardo Suárez, era muy cercano a Estados Unidos y a los medios financieros de Nueva York o Houston, así como al Departamento del Tesoro.[65] Para Martínez existía una explicación a esta aparente contradicción y residía en la personalidad del presidente Cárdenas.

62. Olivia Gall, *op. cit.*

63. *Ibid.*

64. Valentina Torres Septién. *La educación privada en México (1903-1976)*. El Colegio de México. México. 1997.

65. Reporte núm. 2 de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. 31 de enero de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

> El señor presidente, como yo creo, no sabe verdaderamente a dónde va; es un hombre que se cree apóstol y quien con relativa sinceridad desea favorecer a la clase obrera. Sin duda sus ideas son socialistas, pero por su escasa cultura intelectual no logra entender las sutilezas de los diferentes tipos de especies del socialismo. Una de sus obsesiones es la de la repartición de la tierra a los campesinos y para lograr eso pasa sobre cualquier cosa; tengo entendido que en Yucatán la repartición de la tierra no había sido posible más que en la forma antes mencionada, y con la audacia que es una de sus características, hizo la transformación de Yucatán, sin preocuparse para nada si esto era o no un espécimen comunista.[66]

Luis María Martínez le reconocía a Cárdenas también algunas cualidades, como la de ser un hombre de gran sagacidad práctica:

> Aunque sea de escasa cultura, el General Cárdenas es un hombre de gran sagacidad práctica. Hace promesas y sonrisas a los comunistas y a sus proyectos, pero cuando éstos perturban sus planes políticos, las buenas relaciones con los Estados Unidos o las finanzas públicas, se aleja resueltamente de los comunistas, para seducirlos más tarde cuando le parezca oportuno.[67]

Martínez veía con beneplácito la idea de Cárdenas de integrar a todas esas fuerzas en un nuevo partido para poder manejarlos a su voluntad y utilizarlos para fines meramente políticos. Para Martínez era clara la necesidad de Cárdenas de unificar las diferentes fuerzas políticas para encaminarse a las elecciones que permitirían la elección de su sucesor.

En septiembre de 1938, con el ya creado nuevo Partido de la Revolución Mexicana, Luis María Martínez volvió a reportar al cardenal Eugenio Pacelli su preocupación sobre la actividad comunista en México, pero esta vez dándole más importancia a la crisis económica, a las dificultades del Banco de México y a la relación con Estados Unidos.[68] Insistía, particularmente, en la controversia

66. Reporte núm. 2 de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. 31 de enero de 1938. asv, aes, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

67. Reporte núm. 2 de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. 31 de enero de 1938. asv, aes, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

68. Reporte núm. 8 de Luis María Martínez al cardenal Eugenio Pacelli. 1 de septiembre de 1938. asv, aes, periodo IV-11. Pos. 589. México. 1935-1939. Comunismo. Fasc. 387.

existente entre México y Estados Unidos en relación con la expropiación de las tierras de los ciudadanos americanos a quien no se les había dado la debida indemnización.

LA CUESTIÓN PETROLERA: EL DECRETO DEL 18 DE MARZO DE 1938

A partir del reporte número 3, Luis María Martínez empieza a mostrar la forma en que la cuestión petrolera afectaba la situación política y religiosa en México. La cuestión religiosa y su relación con los intereses económicos, en particular petroleros, no había sido del todo resuelto en la década de los años veinte. Como lo afirma Alicia Puente Lutteroth:

> Los procesos seguidos por los petroleros norteamericanos y por los católicos mexicanos fueron paralelos en algunos momentos y pudieron prestarse apoyo mutuo. Por ejemplo, a los Caballeros de Colón en Estados Unidos les fue posible utilizar ese argumento y vincularlo con la falta de libertad en las expresiones religiosas para demandar un cambio de relaciones en el gobierno de Washington y solicitar el desconocimiento del gobierno mexicano.[69]

Más allá del problema del comunismo, o de la lucha entre los diferentes sindicatos como la CROM o la CTM, o la voluntad de involucrar a los católicos, para Martínez el asunto de más importancia, a partir del año 1938, era la cuestión petrolera.[70] El arzobispo de México explicaba a monseñor Pacelli, en su reporte del 25 de marzo de 1938, cómo se había desencadenado el problema petrolero. Le mostraba cómo los trabajadores del petróleo hicieron a las empresas inglesas y estadounidenses una demanda exorbitante. Cómo las empresas no aceptaron las demandas de los obreros y éstos rompieron en huelga. El presidente de la república, Lázaro Cárdenas, en vista de las perturbaciones públicas que producían las huelgas, obligó a los obreros a regresar a sus labores. En contraparte, le encargó a la Junta de Conciliación y Arbitraje

69. María Alicia Puente Lutteroth. *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*. Editorial Progreso. México. 2002: 110.

70. *Ibid*.

que se encargara de resolver el conflicto. Esta Junta condenó a las empresas extranjeras y ordenó pagar 26 millones de pesos más al año a los obreros del petróleo. Con la finalidad de no acatar esta decisión jurídica, las empresas recurrieron a la Suprema Corte, la cual dictó sentencia en favor de los obreros. Dos caminos se abrían entonces, según el arzobispo de México, ante las empresas: pagar el aumento salarial o irse del país.

El jerarca mexicano explicaba cómo el gobierno y las organizaciones obreras dieron mucha importancia al asunto. Durante la convención de la Confederación de Trabajadores Mexicanos, tanto su líder Vicente Lombardo Toledano, como el presidente Lázaro Cárdenas, anunciaron la sentencia de la Suprema Corte. Las organizaciones obreras y la Cámara de Diputados aprovecharon para congratular al presidente de la Suprema Corte. El encargado de asuntos de la Santa Sede insistía en que algunos grupos habían aprovechado la situación para proclamar la liberación del imperialismo. Las empresas del petróleo se negaron a aceptar el fallo de la Suprema Corte. Las negociaciones con el presidente y las empresas petroleras fracasaron. El 18 de marzo de 1938, el presidente Lázaro Cárdenas emitió un decreto en el cual todos los bienes de las empresas se sujetaban a la ley de expropiación.

Este suceso provocó numerosas manifestaciones en apoyo a la decisión del presidente. Al mismo tiempo, en los círculos financieros provocó un gran temor. Según el prelado mexicano, era difícil predecir las consecuencias del decreto presidencial pero los obispos temían que se desatara una grave crisis económica.[71] Muchas personas habían retirado sus depósitos de los bancos y el dólar, que antes del 18 de marzo se vendía en 3.60 pesos mexicanos, llegó a tener un valor de cinco pesos. Las empresas petroleras intentaban provocar un boicot, pero parecían no recibir el respaldo del gobierno americano quien afirmaba que el gobierno mexicano estaba en todo su derecho de tomar dicha medida.

> Mientras tanto, en las instalaciones usadas para exportar el petróleo que eran propiedad de operadores extranjeros y en gran parte de las grandes compañías

71. Reporte núm. 3 Luis María Martínez. a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. asv, aes, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

> que detentaban tierras en México ejercían un boicot contra el gobierno mexicano y no se vendía prácticamente nada de petróleo.[72]

El malestar de las empresas petroleras provocaba cierto temor entre el episcopado. Martínez decía que algunas empresas petroleras estaban dispuestas a suministrar dinero para apoyar un movimiento armado contra el gobierno. Su temor no estaba precisamente vinculado al éxito o fracaso del movimiento armado, sino a la posible reacción de los grupos comunistas: "Lo que vuelve más peligroso al movimiento armado es que según noticias secretas, difícil de comprobar, pero que tienen aire de veraces, los miembros del Partido Comunista son armados y tienen en diversos puestos de la ciudad depósitos de armas, así como una lista negra de las personas que intentarían asesinar en el momento dado".[73]

El asunto del petróleo rebasaba el sencillo pleito del interés económico y le dio a Cárdenas un nuevo prestigio nacional, afectando así la situación política y religiosa del país.[74] La postura de las empresas petroleras favoreció dicho fortalecimiento de la figura presidencial.[75] Si bien la prensa mostraba el apoyo que dio el presidente Franklin D. Roosevelt a la propuesta de Cárdenas,[76] eso no quitó que, como lo indicaban el arzobispo de México y encargado de asuntos de la Santa Sede, muchos vieran en Cárdenas un verdadero héroe nacional, un David derrotando a Goliat.[77]

Para Roosevelt se trataba de reafirmar la política del "buen vecino" y de mandar a través del caso mexicano un mensaje positivo a toda América

72. Memorando de Michael Ready a Amleto Cigognani, delegado apostólico de los Estados Unidos. 8 de junio de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

73. Luis María Martínez. Reporte núm. 3 a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

74. Luis María Martínez. Reporte núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

75. Lorenzo Meyer e Isidro Morales. *Petróleo y nación*. Petróleos Mexicanos. México. 1990.

76. *Excélsior*, año XXII, t. II. Hemeroteca Nacional. Lunes 4 de abril de 1938.

77. Luis María Martínez. Reporte núm. 3 a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

Latina.[78] Consciente de ello, la jerarquía católica mexicana no podía más que sumarse a la propuesta de Lázaro Cárdenas y aprovechar una situación donde cualquier apoyo al gobierno sería interpretado como positivo, a menos que se pretendiera ser tachado de antipatriótico. El 4 de abril de 1938, el periódico *Excélsior* hizo pública la postura que el arzobispo de Guadalajara, monseñor Garibi, tomó en favor de la expropiación petrolera.[79] El *Excélsior* reportaba la acción del doctor José Garibi Rivera como "una patriótica excitativa del clero Católico". De acuerdo con "el periódico de la vida nacional", el arzobispo de Guadalajara inició una colecta en todos los templos. El día 3 de abril de 1938, según lo reportado por el *Excélsior*, las autoridades eclesiásticas habían girado instrucciones para que en todas las iglesias católicas de Jalisco se organizaran colectas el domingo 10 de abril de 1938. El 1 de abril de 1938, en efecto, monseñor Garibi había emitido una circular que reprodujo el *Excélsior*:

> A todos consta que el hecho de la expropiación de la industria petrolera origina una deuda para la nación, para cuyo pago es necesaria la cooperación de todos los ciudadanos. Los católicos que profesamos como una de las enseñanzas de nuestra religión el amor a la patria, también como católicos hemos de procurar dar ejemplo en este sentido. Ahora bien. Esta cooperación debe de ser generosa, como lo reclaman nuestro patriotismo y la necesidad de ver libre a la Patria de una deuda gravosa que impediría el franco desarrollo de sus riquezas, que vendrán a no dudarlo, a contribuir al bienestar de todas las clases sociales. Por este motivo sin perjuicio de lo que cada uno en particular pueda hacer para responder al llamado del gobierno de la Nación, tomando bonos que se emitirán, según se sabe, o contribuyendo en alguna otra forma, me ha parecido conveniente disponer como lo hago por la presente, que el domingo 10 de los corrientes, en todos los templos del Arzobispado se haga una colecta cuyo producto se enviará cuanto antes a la caja del arzobispado, de donde se remitirá su destino, como una contribución de los católicos de la Diócesis para los fines indicados.[80]

78. *Excélsior*, año XXII, t. II. Hemeroteca Nacional. Martes 5 de abril de 1938.

79. *Excélsior*, año XXII, t. II. Hemeroteca Nacional. Lunes 4 de abril de 1938.

80. *Excélsior*, año XXII, t. II. Hemeroteca Nacional. Lunes 4 de abril de 1938. Hemeroteca Nacional.

La jerarquía católica liderada por dos de los más prometedores obispos, de acuerdo con la visita de Piani en 1936, podía finalmente responder a los llamados que le había enviado el presidente Cárdenas gracias a un tema de índole nacional que permitía un acercamiento abierto con el gobierno que fuese a la vez decoroso: salvar a la patria del aparente "enemigo" yanqui.

La revista *Hoy* le dedicó una plana entera al asunto. Este documento fundamental marca y demuestra el primer acercamiento público entre las fuerzas nuevas del episcopado y el gobierno de Cárdenas, quien una vez más aprovecha para marcar su ruptura con el callismo.[81]

La situación y la voluntad de apertura de la jerarquía católica mexicana había quedado bastante clara para Cárdenas, quien no había aplicado las restricciones que la ley imponía al arzobispo de México, quien ofició y bendijo el altar mayor en la iglesia de San Vicente en San Pedro, el martes 5 de abril de 1938.[82]

Una semana más tarde, Luis María Martínez, arzobispo de México, respaldó la misma postura.[83] La revista *Hoy* publicó un artículo de fondo relativo a la apertura del clero y de la jerarquía católica y en torno al respaldo a la expropiación petrolera iniciada por el presidente, el general Cárdenas. La revista *Christus*, órgano oficial de la jerarquía, a su vez retomó en su número 30 de mayo de 1938 en su integralidad el documento publicado por *Hoy*:

> Creemos que nuestros lectores nos agradecerán la reproducción del artículo de fondo que, con el título que llevan estas líneas, publicó la revista semanal "Hoy" en el número correspondiente al 16 del pasado mes de abril. "Hoy" es una revista neutra, pero, hay que decirlo con todas sus letras, es la mejor revista en su género que se publica en México, y quizá una de las mejores del continente hispano-americano. El artículo en cuestión refleja maravillosamente el trascendental momento que vivimos. Rogamos a nuestros lectores que por un momento prescindan de prejuicios y apasionamientos para que mejor se hagan cargo de lo que dice y de lo que deja ver el artículo que gustosamente reproducimos.[84]

81. Hacia la paz espiritual. Revista *Hoy*, año II, V(60), sábado 16 de abril, 1938. Hemeroteca Nacional. HM H134.

82. *Excélsior*, año XXII, t. II, miércoles 6 de abril, 1938. Hemeroteca Nacional.

83. Revista *Hoy*, año II, V(60), domingo 10 de abril, 1938. Hemeroteca Nacional. HM H134.

84. Revista *Christus*, año 3 (30), mayo de 1938. Hemeroteca Nacional HM Ch24, 289-3-5.

El propio Ruiz y Flores, en una entrevista que dio a la revista *Hoy*, respaldó la actitud de los dos jerarcas.[85] Cuando le preguntaron sobre las relaciones actuales entre los poderes eclesiástico y civil, Ruiz y Flores contestó: "Francamente no encuentro qué decirle, porque no estoy al tanto de la situación que prevalece en otras diócesis fuera de las de México y Michoacán. Pero, en general, veo que, cuando menos, hay tolerancia en materia religiosa. Tolerancia por parte del gobierno y, por parte de la Iglesia la prudencia debida para no provocar conflictos".

En cuanto a la política diplomática de la Santa Sede, el jerarca afirmaba que la política de la Santa Sede había sido una política especial que constaba en todos los documentos pontificios de protesta contra las violaciones a los derechos de la Iglesia. No pretendía el Vaticano, según el prelado, unas relaciones con México iguales a las que en un tiempo tuvo cuando la Iglesia y el Estado estaban unidos, sino, únicamente, las necesarias, las que mantiene con los gobiernos de los países de fe católica. En cuanto al pueblo católico, el episcopado y el conflicto religioso, Ruiz y Flores afirmaba que:

> El pueblo de México es suficientemente sensato y está dispuesto a seguir cualquiera indicación a este respecto, y más cuando sabe que el Papa, que es el jefe supremo de la Iglesia, dispuso estos arreglos. Naturalmente [añade], no faltan como en cualquier parte, radicales blancos que hubieran querido que aquí se hiciera lo que ellos deseaban. Pero una vez que el Papa habló, y nosotros mismos, habrán de someterse.

Y, finalmente, sobre la deuda petrolera, el arzobispo de Morelia contestó a la pregunta sobre si "¿ayudará el clero de México al gobierno a pagar la deuda petrolera?", que lo haría indudablemente. Insistía en el hecho de que la Iglesia siempre había cooperado en las obras patrióticas y de bienestar social.[86]

El nuevo encargado de negocios de la Santa Sede, Luis María Martínez, en efecto, le explicaba a Pacelli cómo la negativa de las empresas petroleras de someterse a la sentencia de la Suprema Corte de Justicia, relativa a las

85. Los principios cristianos son los principios básicos de la Justicia. Revista *Hoy*, año II, V(63), sábado 7 de mayo, 1938.

86. Los principios cristianos son los principios básicos de la Justicia. Revista *Hoy*, año II, V(63), sábado 7 de mayo, 1938.

exigencias de los obreros, había provocado la aplicación de los artículos constitucionales relativos a la propiedad del subsuelo. Los obreros también pidieron, de acuerdo con el arzobispo de México, que se aplicara el artículo de la Ley del Trabajo según el cual, en caso de que una empresa no acate las decisiones de los tribunales, los contratos sean rescindidos y la empresa pagará una fuerte indemnización.[87]

Los periódicos de la época, como *El Universal* o el *Excélsior*, insistían en el hecho de que el presidente Roosevelt no apoyaría a las empresas petroleras, sino que respaldaría al gobierno mexicano al no actuar en su contra y respetando su derecho y autoridad sobre los propios recursos naturales siempre y cuando se indemnizara justamente a los afectados.[88] Es necesario recordar que Roosevelt seguía sufriendo por los problemas, nunca totalmente resueltos, de la Gran Depresión y que para 1937 y 1938 se hablaba de un déficit de 7 000 millones de dólares.[89] Era imprescindible para el presidente contar con una buena imagen ante los países latinoamericanos, ya que ello permitía balancear los problemas económicos internos gracias a una política de comercio exterior dinámica en la cual, por ejemplo, Estados Unidos podía comprar barriles de petróleo baratos a México y venderle petróleo destilado a buen precio sin temer la competencia francesa o inglesa.

En uno de los puntos del decreto del 18 de marzo de 1938, el presidente propuso la indemnización de las empresas petroleras en un plazo de 10 años. El presidente Cárdenas, en una nota enviada al gobierno británico, explicaba, según el prelado mexicano, cómo esta situación se debía en gran medida a la negativa de las empresas que dañaba la economía mexicana. Según Martínez, era fundamental para Cárdenas evitar algún mal mayor y, por lo tanto, subsanar la esclavitud económica a la cual las empresas petroleras habían llevado[90] gracias a su capital y sus influencias.[91]

87. Luis María Martínez. Reporte núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

88. *Excélsior*, año XXII, t. II, miércoles 6 de abril, 1938. Hemeroteca Nacional.

89. *Excélsior*, año XXII, t. II, miércoles 13 de abril, 1938. Hemeroteca Nacional.

90. Luis María Martínez. Reporte núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

91. Meyer Lorenzo. *México y los Estados Unidos en el conflicto petrolero*. El Colegio de México. México. 1981.

El arzobispo de México insistía en el hecho de que prevalecían motivos ocultos en esta nacionalización. Dos principales posturas se habían desarrollado: la primera defendía parte del programa del gobierno y del sistema de nacionalización, como en el caso ferrocarrilero, buscando controlar las fuentes de riquezas y, a su vez, temiendo las huelgas de los electricistas. La segunda postura, indicaba el jerarca católico, era menos nacionalista, buscaba excluir el capital inglés y promover un acuerdo que beneficiaría a Estados Unidos. Existía, en este sentido, un buen acogimiento para la nacionalización petrolera y un desacuerdo con el gobierno británico.[92]

Para el vicepresidente del Comité Episcopal Mexicano, sin importar si se trataba de una decisión que mostraba una voluntad "nacionalizadora", o de un proyecto que permitiera a Estados Unidos obtener el control de la industria petrolera a través del control del gobierno, el mayor éxito del Estado mexicano había sido apelar al valor patriótico y la liberalización económica de la nación. El presidente logró unir a su alrededor todos los apoyos posibles e incluso pidió a los mexicanos su apoyo moral y su cooperación generosa para pagar, cuanto antes, la indemnización de las empresas petroleras. Martínez insistía en que esta maniobra había resultado muy hábil considerando la psicología mexicana. En efecto, más allá del acercamiento o control real que pudiera obtener Estados Unidos, al sacar a las empresas extranjeras del país, Cárdenas promovió que los mexicanos apoyaran con orgullo y beneplácito las medidas adoptadas por su gobierno contra el gigante vecino del norte —a quien se atribuía el origen de los males sufridos por México desde que obtuvo su independencia.

Numerosas manifestaciones, espontáneas y llenas de entusiasmo, se suscitaron a raíz de la publicación del decreto del 18 de marzo. Martínez mencionaba que todos los partidos habidos en México enviaron contribuciones en efectivo para el pago de la deuda y congratularon al gobierno por la postura asumida, además de promover la creación de varios proyectos con el fin de recaudar el dinero necesario para pagar la deuda contratada. El gobierno de México, como lo afirmaba Luis María Martínez, tenía gran interés en recibir el apoyo de la Iglesia en este asunto. Según el prelado, el interés del gobierno no estaba motivado en gran medida por razones financieras, sino más bien por el hecho de que la Iglesia podía provocar

92. Luis María Martínez. Reporte núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

un impacto favorable en el extranjero y, sin importar las existentes y todavía no resueltas muestras de persecución, también, al menos en esta ocasión, colocarse de lado del gobierno.[93]

Aprovechando esta situación, el arzobispo de México explicaba a Pacelli que los periodistas habían pedido su declaración sobre el comportamiento que debía tomarse en este asunto, insistiendo en el hecho de que más que un problema político o económico se trataba de un asunto patriótico. Martínez, hasta ese momento, había indicado que no tomaría ninguna postura pero que estudiaría el asunto. Explicaba también cómo los periodistas, sin recibir su aprobación, anunciaron que el arzobispo de México había realizado declaraciones sobre este asunto de actualidad. Fue entonces que el arzobispo de México dio a la prensa una declaración en la cual, sin mencionar directamente la cuestión petrolera, reafirmaba los principios católicos y el compromiso con la nación:

> En esta hora de grande trascendencia para nuestra patria es oportuno recordar a todos los católicos las eternas enseñanzas de Jesucristo, quien mejor que nadie ha mostrado al mundo la verdadera y profunda solidaridad humana y el secreto de la concordia y de la paz.
>
> Pido a Dios que los católicos en esta hora de prueba sepan cumplir con sus deberes de ciudadanos, conforme a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia.[94]

EL APOYO DEL COMITÉ EPISCOPAL MEXICANO AL GOBIERNO DE CÁRDENAS

El gobierno había intentado otro acercamiento a él, Insistía Martínez.[95] El arzobispo de México, en efecto, aceptó y tuvo una junta en absoluta confi-

93. Luis María Martínez. Reporte núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

94. Luis María Martínez. Reporte núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

95. Luis María Martínez. Reporte núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

dencialidad y discreción. El empeño del enviado del gobierno era obtener la ayuda y apoyo de la Iglesia en cuanto a la cuestión petrolera. Martínez le hizo ver al encargado del gobierno que, aun cuando tenía la suficiente amplitud de criterio para ayudar al gobierno en una situación que pensaba justa, muchos católicos no aceptarían contribuir en contestación a la actitud asumida por el gobierno contra la Iglesia. La respuesta al general Cárdenas era, entonces, un llamado a una mayor libertad religiosa.

Si bien Martínez estaba consciente de los esfuerzos del presidente y de las dificultades vividas con los poderes locales, veía en la cuestión educativa la posibilidad de que el gobierno de Cárdenas se enmendara con la Iglesia mexicana. El enviado del gobierno contestó al arzobispo de México que en la situación actual era imposible reformar el artículo 3° constitucional. Consciente de dicha realidad, Martínez no dejó de aprovechar la situación y comunicó al enviado del gobierno que no era necesaria una reforma del artículo 3°, sino que bastaba con que el gobierno consintiera en dar facilidades para que se pudieran incorporar escuelas particulares; cambiando así la fórmula utilizada hasta entonces por una menos radical.

Otro elemento de la negociación entablada por el arzobispo de México era la de acabar con la coeducación que exigía el gobierno para incorporar escuelas secundarias (educación mixta en la cual niños y niñas compartían la misma aula). Finalmente, le pedía que no se obligara a los profesores de las escuelas particulares que pertenecieran a sindicatos cuyos ideales no compartían. A decir del propio prelado mexicano, dicha negociación resultaría exitosa aun cuando en la realidad no se concretara nada específico. Lo interesante fue que, tras las ya mencionadas declaraciones realizadas por el arzobispo de México, el arzobispo de Guadalajara, monseñor Garibi, había enviado una circular ordenando una recolecta en los templos de su diócesis para ayudar a pagar la deuda del petróleo, hecho que resultó de gran satisfacción para el gobierno.

Después de la publicación de esta circular, era de vital importancia que el episcopado asumiera un comportamiento homogéneo frente a la espinosa cuestión petrolera. Si bien el aspecto patriótico al que había apelado el gobierno había convencido a muchos sectores de la población, existía todavía un numeroso grupo entre los católicos que no deseaban que los obispos recomendaran a los feligreses que contribuyeran a la paga de la "famosa" deuda. Dichos católicos no podían concebir que se diera apoyo alguno a un gobierno

persecutor.[96] Algunos deseaban que el gobierno cayera ante las dificultades económicas e internacionales que dicha crisis podría causar; otros creían que apoyar al gobierno en este aspecto sería una demostración de aceptación de su programa socialista. Un último grupo, según el vicepresidente del Comité Episcopal Mexicano, pensaba que, frente a posibles perturbaciones políticas, no era oportuna la cooperación de la Iglesia.

Dicha postura se veía reflejada en el reporte que monseñor Ready, secretario general de la NCWC, le envió a Cicognani, delegado apostólico de Estados Unidos. Ready insistía en que la situación del petróleo en México podía desatar problemas políticos y mostraba preocupación por la personalidad de Cedillo, en San Luis Potosí, y los problemas que podría provocar al recibir el apoyo de las empresas petroleras extranjeras.[97]

Para Martínez, por el contrario, ya no existía posibilidad de que se llevara a cabo una revuelta armada dado el gran movimiento patriótico a lo largo de la nación y por el creciente prestigio del gobierno. En junio de 1938, los acontecimientos mostraron que, en este caso, su análisis había sido incorrecto.[98] Aun así, Cárdenas, el 27 de abril, día de la fiesta del soldado, aprovechó para llamar a todos los militares del país a prestar su servicio para defender a la patria en caso de que fuera necesario. En este mismo discurso mostró apertura hacia el mundo católico y resaltó el apoyo que estaban dando a la patria.

> Por fortuna el pueblo de México comprendió inmediatamente los efectos saludables de la resolución del gobierno y externó su opinión en una forma plebiscitaria y entusiasta que no tiene precedentes en México […] Y la actitud insólita de los católicos mexicanos que por primera vez en la historia del país se presentan sin

96. Luis María Martínez. Reporte núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

97. Memorando de Michael Ready a Amleto Cicognani, delegado apostólico de los Estados Unidos. 8 de junio de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

98. Luis María Martínez. Reporte núm. 7 a Eugenio Pacelli. 27 de junio de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 391.

> egoísmos a contribuir en la obra de redención nacional, pusieron de relieve las virtudes que privan en el pueblo […].[99]

Ready, al contrario, insistía en que los propios trabajadores estaban inconformes con los cambios anunciados por el gobierno mexicano, quien se asumía como defensor de los trabajadores del petróleo tratados como esclavos por las compañías extranjeras. Insistía, también, en el hecho de que las fuerzas extranjeras no habían, por el momento, participado o apoyado ninguna acción armada.

> La primera reacción entre los trabajadores de los campos petrolíferos ha sido la desilusión. Antes habían sido bien tratados por los dueños extranjeros. Habían recibido salarios más altos que en cualquier otro lugar de México, tenían mejor vivienda, recibían mejor atención médica y en general se consideraban una especie de aristocracia entre los trabajadores y obreros mexicanos. Ahora que el gobierno se apropió de las propiedades y los antiguos dueños con suficiente poder para impedir la explotación de los campos de petróleo, esos trabajadores han comenzado a preguntarse cómo obtendrán fondos para mantener su estatus de privilegiados. Existe, sin dudarlo, una gran agitación entre ellos y una gran inconformidad que han sido reportadas al General Cárdenas como si se tratara de un esfuerzo por parte de las compañías extranjeras para propiciar una rebelión contra su gobierno. No hay evidencia que algún agente extranjero haya tomado parte en esta supuesta incitación a la rebelión y no hay evidencia de que algún acto de rebelión haya sido cometido.[100]

Era muy claro para Martínez que el episcopado debía unificar criterios, ya que los rumores de peligro podían anunciar una nueva crisis en la cual la jerarquía católica podía favorecer una apertura por parte del gobierno o, al contrario, un fortalecimiento de la crisis religiosa. Fuera cual fuera la decisión que asumiera el episcopado, debía tomar en cuenta tanto a los fieles que querían

99. Mensaje del Presidente de la República al Ejército con ocasión del Día del Soldado. 27 de abril de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

100. Memorando de Michael Ready a Amleto Cigognani, delegado apostólico de los Estados Unidos. 8 de junio de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

apoyar a la patria, como a los que se oponían al gobierno persecutor, así como al propio gobierno de Cárdenas.

La solución fue entonces un compromiso entre las diferentes corrientes de la Iglesia católica. Monseñor Márquez, director pontifico de la Acción Católica,[101] quien era con Garibi y Martínez uno de los obispos claves del Episcopado Mexicano, consultó a Martínez para acordar qué comportamiento debía tomar en este asunto la Acción Católica. Los obispos, conscientes de la necesidad de tener un criterio uniforme, propusieron al Comité Episcopal discutir la línea a seguir en este asunto.

Aprovechando las fiestas jubilares del arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, varios obispos se reunieron en México para tratar el asunto del petróleo. El 26 de abril de 1938, 15 prelados, reunidos en asamblea, trataron el asunto y acordaron sobre cuatro puntos: 1) la Acción Católica no tomaría parte de manera oficial en la colecta para pagar la deuda petrolera; 2) no debían realizarse colectas en los templos con este motivo; 3) no debía establecerse una organización especial de carácter católico para obtener medios que lograran pagar la deuda petrolera, y 4) se publicaría una declaración del episcopado exhortando a los católicos a contribuir generosamente con el gobierno de la República a pagar la deuda contraída con motivo de la nacionalización petrolera.[102]

Ready, en su reporte sobre los acontecimientos de México, insistía en que, tanto el arzobispo de Guadalajara, como el Comité Episcopal Mexicano, funcionando como un solo cuerpo, habían apoyado la política de Cárdenas y solicitaban a los católicos que participaran en la reducción de la deuda contratada para lograr la nacionalización petrolera.

> Es digno de mención que el arzobispo de Guadalajara asumió el liderazgo, y el cuerpo de obispos de México lo ha aprobado, de un movimiento entre católicos para dar apoyo financiero al presidente Cárdenas en su esfuerzo por recaudar

101. Nombrado el día 1 de febrero de 1938. Revista *Christus*, año 3 (29), abril, 1938. Hemeroteca Nacional HM Ch24, 289-3-5.

102. Luis María Martínez. Reporte núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

> fondos con los cuales indemnizar a las compañías petroleras sus propiedades en México.[103]

En efecto, por la voz de Luis María Altamirano, arzobispo titular de Bizia y coadjutor de Morelia, quien fungía como secretario del Comité Episcopal Mexicano, el episcopado declaró lo siguiente:

> Aunque no ha sido necesaria ninguna exhortación para que los católicos mexicanos contribuyan generosamente con el gobierno de la República a pagar la deuda contraída con motivo de la nacionalización de las empresas petroleras; juzgando que es oportuno expresar la actitud uniforme y reflexiva del Episcopado Mexicano en asunto tan importante, el Comité Episcopal, en nombre de dicho episcopado, declara que no solamente pueden los católicos contribuir para el fin expresado en la forma que les parezca más oportuna, sino que esta contribución será un testimonio elocuente de que es un estímulo para cumplir los deberes ciudadanos la doctrina católica, que da una sólida base espiritual al verdadero patriotismo.[104]

Gracias a dicha declaración, los católicos podían entonces contribuir en la forma que más les placiera para lograr el fin propuesto: apoyando con su óbolo a las organizaciones civiles ya establecidas, comprando bonos o aportando directamente mediante cualquier otro medio que se hubiera dispuesto por parte del gobierno. En este caso, Martínez señalaba la profunda unión y cordialidad de todos los prelados que se habían reunido en la asamblea del 26 de abril.[105] La postura que reinó fue aquella que beneficiara a los interesas de la Iglesia. Aun así, Martínez estaba consciente de que, si bien los obispos habían tomado una postura unida, esto no demeritaba el hecho de que existieran diferencias de opinión.

103. Memorando de Michael Ready a Amleto Cigognani, delegado apostólico de los Estados Unidos. 8 de junio de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

104. Luis María Altamirano. Los católicos Mexicanos y la deuda petrolera. Revista *Christus*, año 3 (31), junio, 1938. Hemeroteca Nacional. HM Ch24, 289-3-5; *Excélsior*, año XII, t. III, martes 3 de mayo, 1938. Hemeroteca Nacional.

105. Luis María Martínez. Reporte Núm. 5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 390.

Cuando el día 2 de mayo de 1938 se publicaron las declaraciones del Comité Episcopal, produjeron una buena impresión en las esferas oficiales. Para el encargado de asuntos de la Santa Sede era fundamental sondear con más discreción y ver si se podían obtener algunas ventajas en favor de la Iglesia, en particular sobre el tema de la educación. El 12 de abril de 1938, el periódico *Excélsior* publicó el fallo de la Suprema Corte de Justicia, que concedió un amparo al presbítero Teodocio Martínez Ramos contra una disposición de las autoridades edilicias de Las Casas, Chiapas. El diario reafirmaba que, en materia de cultos, las autoridades municipales sólo debían considerarse auxiliares de la Federación y, aun cuando tenían la facultad de limitar el número de sacerdotes de acuerdo con las necesidades de cada población, no podían imponer otras sanciones que no fuesen aquellas que establecía la Ley Federal de Cultos y Disciplina Externa.[106]

REFLEXIONES FINALES

Para finales de 1938, el encargado de asuntos pudo darle al secretario de Estado, Pacelli, un reporte positivo en cuanto a la situación religiosa mexicana.[107] Para diciembre de 1938, en efecto, la libertad en materia religiosa ya era una realidad en casi toda la república. La mayor parte de la información de los obispos indicaba que solamente algunos sacerdotes encontraban dificultades y eran, típicamente, de carácter local. Los únicos obispos que no residían en su sede episcopal eran los de Chiapas y Tabasco, Gerardo Anaya y Vicente Camacho. El tercer obispo que no podía estar en su diócesis era el de Huejutla, José de Jesús Manríquez y Zárate. En diciembre, los dos primeros obispos regresaron a sus diócesis a pesar de la posibilidad de seguir sufriendo de algunas vejaciones. El episcopado tenía entonces que mandar algunos sacerdotes a ejercitar el sacro ministerio en dos de las diócesis más afectadas de México.

Prueba de que los asuntos religiosos en México marchaban bien, fue la celebración sin contratiempos de las fiestas religiosas que se llevaron a

106. *Excélsior*, año XXII, t. II, martes 12 de abril, 1938. Hemeroteca Nacional.

107. Reporte núm. 10 sobre la situación general de la Iglesia en México de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 5 de diciembre de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 391.

cabo en octubre de 1938 con ocasión del fin de las obras de la Basílica de Guadalupe. Pudieron observarse demostraciones de fe y de piedad similares a las del Congreso Eucarístico Nacional de 1924, o a las acontecidas durante las problemáticas fiestas del centenario de 1931 que en aquel entonces desataron nuevos ataques contra la Iglesia. A diferencia de lo ocurrido en 1931, las fiestas de octubre de 1938 no provocaron ninguna alteración en la tranquilidad ni ocasionaron protestas o demostraciones sectarias. En todas las provincias eclesiásticas se ofrecieron suntuosas funciones y durante la solemnidad general participaron 26 obispos y casi un millar de sacerdotes.

El anuncio de un concreto y real *Modus Vivendi* fue confirmado cuando, después de invitar al presidente Cárdenas, éste dijo que como presidente no podía asistir a la Basílica pero que como simple persona agradecía la gentileza y auguraba al episcopado y los feligreses un gran éxito en las fiestas. Otro elemento de apertura y tolerancia por parte del gobierno fue que había cesado la persecución de las escuelas hogares.[108] La situación era tal que en Jalisco, Puebla y San Luis Potosí eran permitidas siempre y cuando no lo hicieran de manera pública. Los colegios particulares a cargo de religiosos se estaban incorporando de forma legal y aceptable y en Guanajuato y Michoacán crecía la tolerancia hacia las escuelas no autorizadas.

En la capital del país la libertad no era tanta y se seguían suscitando problemas con los sindicatos, puesto que obligaban a directores y profesores a proporcionales datos y además eran objeto de graves amenazas. El relajamiento y progreso de las relaciones entre las diferentes fuerzas, tanto de la Iglesia como del gobierno, se vio reflejado en la desaparición, dentro de la revista *Christus*, de las denuncias en contra del gobierno. A partir de 1939 desapareció la sección de información relativa a los problemas con el Estado. El último fue de enero de 1939: hacía referencia al final de 1938 y la única diócesis aún con dificultades era la de Tepic.

108. Reporte núm. 10 sobre la situación general de la Iglesia en México de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 5 de diciembre de 1938. ASV, AES, periodo IV-11. Pos. 593. México. 1938-1941. Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari. Fasc. 391.

Proyecto educativo en México. Entre el enfrentamiento y la simulación

Laura Alarcón Menchaca
El Colegio de Jalisco (México)

INTRODUCCIÓN

Uno de los conflictos que se han presentado en América Latina es el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado por la búsqueda del control de la educación en cada uno de los países. Posiblemente México sea una de las naciones más emblemáticas, ya que la relación se caracterizó por ser tirante, otras veces simuladamente cordial y más de alguna vez llegó a tal extremo que la liga entre las dos entidades se rompió. Durante el siglo xix se planteó claramente la necesidad de que el Estado tomara la batuta en la educación del pueblo mexicano aunque, como lo expresaba Ignacio Ramírez, era difícil conciliar la libertad de enseñanza con el papel vigilante del Estado. Es más, él consideraba que la interferencia de cualquier institución atentaba contra la libertad de enseñanza y consideraba que la única manera de enfrentar al clero era mejorando la calidad de las escuelas

y multiplicándolas.[1] Aunque la Constitución de 1857 fue promulgada, en menos de un año se suspendió su vigencia por el conflicto que ocasionó entre las distintas fuerzas. A pesar de ello la reacción del Vaticano fue inmediata, lo que acentuó aún más la fuerza del grupo promotor de las Leyes de Reforma que fueron promulgadas en 1859 y se incorporaron a la Constitución durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada. Con ello se inició la secularización del Estado mexicano.

En el Porfiriato vino una época de conciliación que se violentó con la promulgación de la Constitución de 1917. El Estado retomó el papel en el que se consideraba urgente controlar la educación y así detener la fuerza del poder de la Iglesia. La relación entre ambas instituciones oscilaba entre cierta "armonía" y la tirantez. Pasaron algunos años para que la confrontación entre ellos volviera a aparecer. Uno de los momentos más álgidos fue en la década de los treinta con la reforma al artículo 3º constitucional, con el que se buscaba imponer la educación socialista. Tanto el proyecto del Estado como el apoyado por grupos de mexicanos en favor de la libertad de cátedra intentaron defender su posición logrando con ello pasar del enfrentamiento a la simulación.

En esta ponencia analizaremos el conflicto que se suscitó entre el Estado y los grupos que se oponían a la educación socialista, sobre todo en la educación superior. Indagaremos en los antecedentes a partir de la Constitución de 1917 y la forma en que se fue gestando un enfrentamiento entre dos proyectos que terminaron siendo irreconciliables. Analizaremos el medio por el cual se logró atenuar el desacuerdo y se llegó a una política de unidad y conciliación nacional. El Estado tomó las riendas del proyecto educativo y permitió la actuación de grupos religiosos en materia educativa, pero siempre bajo ciertos lineamientos impuestos por el Estado. Así se llegó a la simulación que permitió una coexistencia pacífica entre ambos proyectos.

ANTECEDENTES

Las pugnas por un modelo educativo no son una novedad del siglo xx. A través de la historia se ha considerado el medio por el cual se permite la transmisión

1. Josefina Zoraida Vázquez. *Nacionalismo y educación en México.* El Colegio de México. México. 1979: 52.

de valores, hábitos, ideologías, tradiciones, conductas; en fin, es el medio por el cual las instituciones como la familia, escuela, Iglesia y el Estado socializan a los individuos. Esto, a su vez, se convierte en la herramienta de control de las sociedades y de esa manera se reproduce el orden existente o se utiliza como el medio transformador de la realidad.

Con la reforma liberal del siglo xix la Iglesia católica "entendió" las condiciones legales en que tendría que moverse para lograr, por distintos medios, no perder el liderazgo que había logrado en gran parte de la sociedad mexicana. El impacto que había tenido en ella propició que el Estado mexicano buscara sujetarla bajo sus lineamientos. Ambas instituciones han pugnado por sobrepasar el papel que les corresponde y así el Estado ha tenido que recurrir al control de la Iglesia y ésta ha buscado incansablemente encontrar un recoveco en el cual pueda imponer su modelo de sociedad.

La lucha por los proyectos de nación enfrascó al país en una serie de pugnas intestinas. La controversia se acentuó con las Leyes de Reforma y, por ende, con la Constitución de 1857. La Iglesia católica entendió que tenía que fortalecer sus vínculos con los laicos y crear una especie de Iglesia extendida a través de la organización de los obreros: creaba círculos de estudio, proponía congresos, en fin, buscaba ordenar a la sociedad en instituciones bajo su tutela. En el gobierno de Lerdo de Tejada se prohibió la instrucción religiosa en cualquier establecimiento. El decreto emitido en diciembre de 1874 señalaba que "se enseñará la moral en los que por la naturaleza de su institución, lo permitan, aunque sin referencia a ningún culto".[2] El poder civil sabía que tenía que controlar la educación para forjar una conciencia ciudadana, aunque muchos liberales no estaban convencidos de la pertinencia de la vigilancia del Estado. Sabían que debían impedir que el poder religioso se tornara en un movimiento armado.

Durante el Porfiriato, el gobierno aplicó en la educación el modelo positivista, el cual, según sus promotores, Gabino y Horacio Barreda, era "un instrumento de orden y disciplina", es decir, de subordinación.[3] Los liberales concluyeron que "para tener paz había que tolerar el catolicismo, con el debido cuidado de evitar su intervención en política. El ideal de la escuela *laica* daba al individuo libertad

2. Artículo 4º del decreto del 10 de diciembre de 1874, *ibid*.: 61.

3. Salvador Martínez Della Rocca. *Centenario de la unam. Estado y Universidad Nacional. Cien años de conciliaciones y rupturas.* Secretaría de Educación del Gobierno del df/Universidad de Guadalajara/Porrúa. México. 2010: 27.

de pensar lo que quisiera, pero de ninguna manera podía alterar el orden".[4] Con este modelo educativo se buscaba enseñar a mandar y a obedecer, por lo que este periodo se caracterizó como una etapa de conciliación y de impulso a la unidad nacional. Sin embargo, Díaz no cambió la legislación y no dejaba de aclarar que la Iglesia ya no tenía ni las propiedades ni el poder que había poseído, pero también señalaba que la religión era un elemento importante para los mexicanos. Algunos grupos sociales estaban en desacuerdo con la actitud benévola del gobierno hacia la Iglesia, ya que aumentó considerablemente su presencia en distintos ámbitos y especialmente en el educativo. Para ésta, la educación permitía a los laicos formar cuadros suficientes que frenaran la injerencia del Estado. Tanto el Estado como la Iglesia habían buscado modelar un proyecto educativo para reforzar su proyecto de nación.

Gabino Barreda buscaba con dicho modelo crear una opinión uniforme colectiva en los ciudadanos. Afirmaba que "la obediencia positiva está sustentada en el convencimiento del individuo de que debe respetar tanto sus deberes como sus obligaciones sociales, sin necesidad de que se le imponga un castigo o se le otorgue una recompensa".[5] A pesar de esas intenciones, Díaz implementó un modelo educativo que no tuvo como prioridad el enfrentamiento con la Iglesia. Impulsó la educación primaria y reiteró que las escuelas estarían a cargo de los municipios, que en las escuelas oficiales no se podían emplear ministros de culto ni alguien que hubiera hecho algún voto religioso y que todas las escuelas oficiales de educación primaria serían gratuitas.[6] El Estado no quitó el dedo del renglón en cuanto a la gratuidad, obligatoriedad y laicidad de la educación. Además sujetaba a las escuelas particulares a que si no seguían el programa oficial, los alumnos serían sometidos a exámenes de escuelas oficiales o de particulares que sí aceptaban los lineamientos. De esta manera, el Estado daba la libertad a los particulares de elegir el tipo de educación, pero no les daba el reconocimiento que requerían para certificar sus estudios si consideraba que no cumplían con los preceptos oficiales.

La caída del antiguo régimen significó en materia educativa buscar, más bien, reforzar el paso para combatir el analfabetismo. Para ello, reiteraron el compromiso de la educación primaria obligatoria e insistieron en la urgente

4. Josefina Zoraida Vázquez, *op. cit.*: 57.
5. Salvador Martínez Della Rocca, *op. cit.*: 28.
6. Guillermo Villaseñor. *Estado e Iglesia: el caso de la educación.* Edicol. México. 1978: 108.

necesidad de buscar la alfabetización de los niños mexicanos. Desde el gobierno provisional se propuso y se aplicó la Instrucción Rudimentaria cuya autoría durante el Porfiriato fue atribuida a Jorge Vera Estañol. Se insistía en el aumento de recursos para lograr la alfabetización, sobre todo de los indígenas. El laicismo y la gratuidad eran factores que estaban en la discusión central. Uno de los temas medulares era la cuestión sobre si el Estado debía o no intervenir. Para algunos no debía hacerlo y otros consideraban que debía limitarse a la legislación de los estudios, el cumplimiento de los programas, la información sobre las asistencias y los datos estadísticos.[7] En el Congreso Nacional de Educación Primaria que se celebró en 1911 se determinaron también los lineamientos a los que estarían sujetas las escuelas primarias no oficiales que iban en el mismo tenor de las oficiales. Su autorización y permanencia estaban sujetas a que no amenazaran "la salud moral, intelectual o física del niño, o que contribuya a la preparación de éste para la vida".[8] La educación en manos de la Iglesia no parecía estar centrada en el debate nacional.

El 22 de septiembre de 1910 se inauguró la Universidad Nacional de México con la presencia de Porfirio Díaz y a la cual asistieron invitados especiales de universidades extranjeras como la de París, Salamanca y California.[9] Justo Sierra, ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, había presentado meses antes a la Cámara de Diputados la iniciativa para la fundación de la universidad en la que señalaba que sería muy distinta a la universidad que sostenía el clero. Insistía en que la universidad estaba para promover la libertad de cátedra y planteaba la no intervención del Estado. Así se inició una pugna entre ambas instituciones que culminó años más tarde con la autonomía universitaria.

Por las condiciones en que se desarrolló el gobierno de Francisco I. Madero, los alcances fueron imperceptibles ya que la magnitud del problema del analfabetismo era tal que cualquier acción resultaba insuficiente, sobre todo considerando las condiciones en que se encontraba México. Además no "se logró una nueva filosofía o concepto de la educación ni de su lugar en el desarrollo del país".[10] Con el movimiento revolucionario la relación entre el nuevo

7. Ernesto Meneses Morales *et al. Tendencias educativas oficiales en México, 1911-1934.* Centro de Estudios Educativos. México. 1986: 96.

8. *Ibid.*: 99.

9. Salvador Martínez Della Rocca, *op. cit.*: 71.

10. Ernesto Meneses, *op. cit.*: 108.

gobierno y la universidad no estuvo ajena a tensiones, ya que en 1912 hubo un intento de suprimirla.

El gobierno de Victoriano Huerta se caracterizó por cambios frecuentes en la dirigencia de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes (SIPBA) y en la insistencia de los programas de alfabetización. Sin embargo, Nemesio García Naranjo, que dirigió la secretaría de septiembre de 1913 a julio de 1914, se abocó, como lo había hecho Vera Estañol, a insistir en la alfabetización del indígena para lograr la unidad nacional. Además, consideraba que la educación moral sí correspondía al Estado, pues "la dolorosa circunstancia de que en el pueblo —salvo honrosas excepciones— la constitución del hogar era defectuosa y, por tanto, el Estado debía intervenir subsidiariamente".[11]

Un artículo de Gregorio Torres Quintero aparecido en junio de 1913 en *El Imparcial* generó un debate sobre el laicismo, ya que consideraba que era una consecuencia de la obligatoriedad y la gratuidad de la enseñanza. Señalaba que "la escuela laica no era irreligiosa porque no atacaba ninguna religión, tampoco era inmoral porque la excluía. Al contrario: la enseñaba".[12]

> La enseñanza laica no predica ninguna religión; pero tampoco ataca a ninguna. La escuela laica es neutral porque recibe indistintamente a los niños de todos los cultos; la escuela laica no se encarga de llevar a los niños a las fiestas y ceremonias religiosas; pero tampoco pone obstáculos; da el tiempo suficiente para que los niños hagan, a la vez que su educación científica, su educación religiosa.[13]

Con la caída de Huerta, en julio de 1914, se propuso reunir a los revolucionarios para tratar de lograr un consenso y detener la lucha entre ambas instituciones. Dicha reunión se celebró en octubre de 1914, conocida como la Convención de Aguascalientes. Eulalio Gutiérrez, presidente de la Convención, nombró a José Vasconcelos como secretario de Instrucción Pública. Este último propuso centralizar la educación en manos del gobierno federal, cuestión a la que se oponía Félix F. Palavicini, subsecretario de Instrucción Pública en el gobierno de Venustiano Carranza. El cambio de gobierno en la Convención propició el abandono de la secretaría por parte de Vasconcelos, quien fue

11. *El Imparcial*, enero de 1914, *apud* Ernesto Meneses, *op. cit.*: 134.
12. Ernesto Meneses, *op. cit.*: 143.
13. *El Imparcial*, junio 19 de 1913, *apud* Ernesto Meneses, *op. cit.*: 143.

entonces sustituido por Joaquín Ramos Roa cuando Roque González Garza tomó la presidencia. Durante este periodo, un grupo de delegados presentó en febrero de 1915 una serie de reformas político-sociales en las que las discusiones en materia educativa, aunque no fueron centrales, sí estuvieron presentes. Richard Roman señala que "no existe crónica de estos debates por lo cual se emplea el informe de la Convención tomado del diario *La Convención*".[14]

El artículo 23,[15] que trata sobre la educación y el papel de la Iglesia, planteaba:

> Atender a las urgentes necesidades de educación y de instrucción laica que reclama el pueblo, elevando la remuneración y consideración del profesorado, estableciendo escuelas normales en cada Estado, o regionales donde se necesiten, exigiendo en los programas de instrucción que se dedique mayor tiempo a la cultura física y a los trabajos manuales y de instrucción práctica, e impidiendo a instituciones religiosas que impartan la instrucción pública en las escuelas particulares.[16]

La propuesta de la Convención iba más allá de la Constitución de 1857, ya que prohibía que las instituciones religiosas dirigieran las escuelas. Los argumentos en contra de la segunda parte de la propuesta iban en el sentido de que atentaba contra los valores liberales y el derecho al trabajo porque se impedía a los sacerdotes enseñar. Además se llegó a señalar que propiciaba la intromisión del Estado en el hogar. El artículo fue aprobado por 45 votos en favor y 23 en contra.[17] Aunque el gobierno de la Convención fue vencido, los postulados que se presentaron reflejaban que los grupos revolucionarios desplegarían posiciones, si no encontradas, sí unas más radicales que otras.

El debate resaltó la importancia de la educación, la necesidad de que los adultos guíen a los menores para lograr su perfeccionamiento. Se destacó el papel del profesorado como factor decisivo en la transmisión de hábitos, actitudes y moral a los alumnos, y por ello se afirmó que había que dignificar su salario. Entre otros elementos, señalaba que se debía crear un modelo educativo mexicano. Consideraban que un elemento fundamental era "el laicismo, no

14. Richard Roman. *Ideología y clase en la Revolución mexicana. La Convención y el Congreso Constituyente.* sep. México. 1976: 52.

15. Ernesto Meneses se refiere a él como el artículo XXIV, *op. cit.*: 169.

16. Richard Roman, *op. cit.*: 53.

17. *Ibid.*

sólo el relativo a la religión católica sino a otras también, debe subrayarse, con el debido respeto a las escuelas privadas. De otra suerte se lesionaría la libertad de enseñanza y de pensamiento".[18] Además insistía en cumplir la norma de prohibir a los religiosos ser docentes en las escuelas públicas. A pesar de que la Convención fue perdiendo la fuerza que había cimentado, el debate demostraba que la educación era un factor central en la Revolución.

Durante la reunión del Congreso Constituyente que se celebró entre diciembre de 1916 y enero de 1917 en la ciudad de Querétaro, Venustiano Carranza envió un texto constitucional que modificaba la Constitución de 1857 y esperaba que fuera aprobado sin mediar conflicto alguno. "Habrá plena libertad de enseñanza; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, y gratuita la enseñanza primaria, superior y elemental, que se imparta en los mismos establecimientos".[19] Cabe destacar que el Congreso estaba conformado por una asamblea de políticos en que la minoría tenía experiencia parlamentaria. Algunos de ellos habían participado en el gobierno de Huerta por lo que se dudaba de su legitimidad; tales como José Natividad Macías, Alfonso Cravioto, Félix F. Palavicini y Luis Manuel Rojas. También se compuso de profesionistas, especialmente abogados, así como de ingenieros y profesores. Un tercio de ellos tenían grado militar obtenido no por carrera sino por la lucha revolucionaria, como Francisco J. Múgica, Heriberto Jara y Amado Aguirre. Un gran porcentaje de los miembros del Constituyente eran de clase media.[20]

Ante la propuesta de Venustiano Carranza, pronto se perfilaron dos grupos en el Congreso Constituyente: los jacobinos y los moderados. La discusión en torno a la educación fue uno de los temas que generó mayor debate. Múgica defendía el derecho del Estado para educar a los ciudadanos. En cambio, otro de los grupos consideraba el derecho natural de los padres a elegir la educación que más les conviniera. Además Múgica expresaba la prohibición para que los religiosos se dedicaran a la enseñanza, así como

18. *Documentos Históricos de la Revolución Mexicana.* 251. 1972: 51-52, *apud* Ernesto Meneses, *op. cit.*: 169.

19. Raúl González Schmal. La Constitución y el anticlericalismo educativo, en *El anticlericalismo en México*, Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.). Cámara de Diputados/ITESM/ Porrúa. México. 2008: 218.

20. Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe). *Así fue la Revolución Mexicana. El triunfo de la revolución*, t. 5. México. 1985: 990.

la obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza primaria y que el Estado ejerciera vigilancia sobre los planteles privados. Insistía en que el Estado era quien debía crear y fortalecer el sentido nacionalista.

La Comisión presidida por Múgica propuso el texto en que se señalaba que:

> Habrá libertad de enseñanza; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ministro de algún culto o persona perteneciente a alguna asociación semejante, podrá establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria, ni impartir enseñanza personalmente en algún colegio. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia del gobierno. La enseñanza primaria será obligatoria para todos los mexicanos y en los establecimientos oficiales será impartida gratuitamente.[21]

Múgica habló en favor del dictamen y reiteró la necesidad de transformar al individuo moral y físicamente, por lo que se debía quitar al clero la posibilidad de educar a los niños mexicanos. El grupo de Palavicini, Cravioto y Macías alegaban que el planteamiento de Múgica de que el Estado fuera el titular de la educación contradecía el capítulo de las garantías individuales. Por su parte, Luis Manuel Rojas, quien fuera presidente de la Asamblea el 1 de diciembre de 1916, cuando Carranza rindió ante el Congreso Constituyente un informe sobre su gestión, señalaba que México era un país eminentemente católico y proponía la tolerancia para evitar una reacción del clero y las agrupaciones religiosas. Además planteó que "el jacobinismo extemporáneo e inoportuno que pueda surgir de esta asamblea nos puede llevar también a una nueva contienda armada".[22] Sin embargo, otros constituyentes como José María Trujillo los conminaba a terminar con otro enemigo que tenían los revolucionarios: el clero.[23] La discusión tomó distintas aristas y se llegó a la conclusión de aprobar la posición de Palavicini en favor de las garantías individuales y retirar el dictamen de la Comisión. Sin embargo, el 16 de diciembre fue aprobado el artículo 3º constitucional en los mismos términos en que lo había elaborado

21. *Ibid.*: 219-220.
22. *Ibid.*: 221.
23. Conafe. *Así fue la revolución Mexicana*, *op.cit.*: 991.

la Comisión de Constitución. Obtuvo 99 votos en favor y 58 en contra.[24] Carranza no quedó conforme con el artículo y dos años más tarde propuso una modificación, la cual planteaba que "es libre el ejercicio de la enseñanza; pero ésta será laica en los establecimientos oficiales de educación, y laica y gratuita la primaria superior y la elemental que se imparta en los mismos. Los planteles particulares de educación estarán sujetos a los programas e inspección oficiales".[25] Finalmente no se logró la aprobación de esta modificación.

EL PROYECTO EDUCATIVO DEL ESTADO "REVOLUCIONARIO"

Las discrepancias entre el grupo revolucionario demostraban que no permitirían que se diera marcha atrás a las conquistas que algunos consideraban que se habían obtenido con la Constitución de 1917. El gobierno continuaba permitiendo que algunas escuelas particulares estuvieran al margen de la ley. Con el triunfo de los gobiernos revolucionarios se insistió en que el Estado debía convertirse en un Estado educador. En cuanto a la Universidad, ésta se resistía a estar bajo la tutela del Estado. Con el asesinato de Carranza, subió al poder Adolfo de la Huerta, quien puso al frente del Departamento Universitario a José Vasconcelos, que "devolvió a la universidad sus funciones, le reintegró la Escuela Nacional Preparatoria y la comprometió con una obra de educación popular y de 'regeneración moral'".[26] Álvaro Obregón inició su gestión aclarando que:

> No ignoramos la existencia de escuelas católicas, cuya misión es inculcar ideologías antigobiernistas y antirrevolucionarias. Pero no hay todavía suficiente dinero, ni el gobierno dispone de medios necesarios para dar instrucción a todos los niños mexicanos. Es preferible que reciban alguna instrucción a que permanezcan analfabetos.[27]

24. Raúl González Schmal, *op. cit.*: 224.

25. *Ibid*.

26. Engracia Loyo. La educación del pueblo, en *La educación en México. Historia Mínima,* Dorothy Tanck de Estrada (coord.). El Colegio de México. México. 2010: 160.

27. Stephen Goodspeed Spencer. El papel del Jefe del Ejecutivo en México. *Problemas agrícolas e industriales de México*, VII(62), *apud* Guillermo Villaseñor, *op. cit.*: 132.

Con la importancia que Obregón le dio al proyecto educativo en 1921 nació la Secretaría de Educación Pública (SEP) cuyo primer secretario fue Vasconcelos. La creación de esta entidad resaltaba la importancia de un modelo educativo como factor transformador de las condiciones del pueblo y como elemento unificador de todos los mexicanos. La educación en el sector rural, y especialmente la alfabetización de los indígenas, se convirtió en un instrumento aglutinador del proyecto revolucionario. De esa manera pretendían arrancar el monopolio de la transmisión cultural a la Iglesia. La labor de Vasconcelos comprendió muchos aspectos, aunque no fue aceptada por todos los grupos sociales. Es más, "la escuela era rechazada por los padres de familia como una institución ajena, inútil y perjudicial a su vida cotidiana".[28]

> Durante el gobierno de Obregón desobediencias y desafíos de parte de los católicos y represiones y provocaciones u omisiones del gobierno crearon un ambiente tenso, no obstante que la aplicación del artículo 3º se pasó por alto. Vasconcelos creía que el problema de México era la falta de escuelas y había que alentar su creación aunque fueran del clero. Hasta 1926, las escuelas privadas apenas tuvieron una mínima intervención del gobierno y podían incorporarse voluntariamente a la SEP.[29]

En el gobierno de Obregón, los conflictos con la universidad continuaron. En 1922, el Estado propuso la formación de programas de salud y creó una escuela de médicos salubristas a la cual se opusieron los universitarios. Un año más tarde se dieron dos enfrentamientos. El primero fue una huelga en la escuela preparatoria y el otro fue que el Estado pretendió reorientar la Escuela de Agricultura y Veterinaria hacia el servicio de los campesinos. La universidad se opuso al proyecto del Estado y la Escuela de Agricultura fue trasladada a Chapingo y la Veterinaria quedó bajo la tutela de la universidad.[30]

En ese mismo año se separó a Antonio Caso "de su cargo de rector de la Universidad Nacional, debido a un conflicto suscitado en la Escuela Nacional Preparatoria en la época en que era secretario de Educación Pública el licenciado

28. Engracia Loyo, *op. cit.*: 163.
29. *Ibid.*: 173.
30. Gilberto Guevara Niebla. *La Universidad y el Estado*, *apud* Martínez Della Rocca, *op. cit.*: 78-79.

José Vasconcelos".[31] Estudiantes de la Federación de Estudiantes de México emitieron un proyecto de ley que fue aceptado por diputados y senadores, el cual fue entregado en septiembre de 1923 a Vasconcelos quien jamás lo devolvió. Una vez que fue devuelto a la Cámara, el proyecto quedó en el olvido.[32] De hecho, durante el mandato de Vasconcelos como secretario de Educación hubo una ruptura temporal entre él y las fuerzas universitarias. En general, los proyectos lanzados por el gobierno eran rechazados por la universidad porque se resistían a formar parte del proyecto del Estado. Este enfrentamiento estimuló al gobierno a iniciar un proceso de intromisión en la educación superior. Un ejemplo fue que en 1925 el Estado decidió crear la Escuela Secundaria y sacarla del control de la universidad.[33]

En 1925, durante el gobierno de Plutarco Elías Calles, Mosiés Sáenz llegó a la Subsecretaría de Educación e implementó el modelo educativo tendiente a avalar el modelo económico. Impulsó aún más las escuelas rurales con base en la filosofía pedagógica del estadounidense John Dewey cuyo objetivo era, según lo señalaba Sáenz, enseñar a los campesinos a vivir. Sin embargo, el mismo Sáenz reconoció que la escuela rural no lograba penetrar en las estructuras del campesinado: "Hacia falta igualmente, seguir la buena receta de Lombardo: reconocer el terreno cultural en el que la acción educativa se desarrollaría; había que concebirla como un elemento que auxiliaría a la comunidad mediante la enseñanza, no como el agente *directo* del cambio y mucho menos como el sustituto del gobierno municipal o del cura".[34]

El desafío que lanzó el Estado a la Iglesia durante el gobierno de Calles tomó dimensiones que hicieron perder el control de la población. Para Calles, "la Iglesia católica representaba un poderoso rival y un obstáculo a sus planes modernizadores".[35] El intento de Calles de fundar la Iglesia Católica Apostólica Mexicana acrecentó aún más los ánimos de Roma. En 1926 el enfrentamiento ya era manifiesto. En enero de ese año se publicó la noticia de que los obispos iniciarían una campaña para cambiar los artículos de la Constitución que no favorecían a la Iglesia. Según un periódico, el arzobispo Mora

31. Lucio Mendieta y Núñez. *Ensayo sociológico sobre la universidad*, *apud* Martínez Della Rocca, *op. cit.*: 82.

32. *Ibid.*: 84.

33. Salvador Martínez Della Rocca, *op. cit.*: 79.

34. Enrique Krauze, Jean Meyer y Cayetano Reyes. *Historia de la Revolución mexicana. 1924-1928. La reconstrucción económica*, t. 10. El Colegio de México. México. 1981: 308.

35. Engracia Loyo, *op. cit.*: 173.

y del Río declaró que la Iglesia no reconocía los artículos 3º, 5º, 27º y 130 de la Constitución, afirmación que negó el implicado. Los ánimos se acentuaron aún más, ya que el 2 de febrero de 1926 el secretario de Educación Pública, José Manuel Puig Casauranc, publicó una Reglamentación Provisional del artículo 3º en el que señalaba la estricta aplicación de la ley en un margen de 60 días, si no se procedería a clausurar las escuelas. Esto provocó la reacción de los padres de familia, quienes argüían que por derecho natural les corresponde a los padres el derecho de educar a sus hijos, que puede suplir el Estado a los padres que incumplan sus obligaciones como tales y, por último, que el Estado debe tener donde no haya colegios particulares y a la vez debe de proteger a éstas.

El papa no dejó de emitir sus opiniones sobre la situación de México. Pío XI publicó diversas encíclicas, algunas de ellas sobre la situación específica de México y otras que, aunque eran para los católicos del mundo, incidían directamente en los debates internos nacionales. En febrero de 1926, Pío XI envió una carta *Paterna Sane* "sobre la injusta situación de la Iglesia en México y normas para promover allí la Acción Católica", dirigida al arzobispo de México, José Mora y del Río, y al episcopado nacional. En ella condenaba las leyes de México, el ataque del gobierno a la Iglesia y los favores que recibía la Iglesia cismática.

> La carta papal concluye con una serie de normas prácticas: los obispos, clero y Acción Católica deben abstenerse de toda labor política partidista, a fin de no dar ocasión al enemigo para hostilizar a la Iglesia; no se deberá por ello formar partido católico alguno ni escribir sobre temas políticos en la prensa. Sin embargo, según Pío XI, tal abstención no supone dejar de ejercer los propios derechos civiles ni que los sacerdotes se alejen de toda preocupación cívica o política, sino que, por el contrario, se duplicarán los esfuerzos para que los jóvenes y obreros, de modo especial, sean capacitados con todo empeño en estos compromisos.[36]

El gobierno de Calles impulsó una serie de leyes e instituciones y de ello no fue ajeno el factor educativo; es más, lo planteó como el pilar de un programa económico y de desarrollo rural.[37] Calles no dudó en responder a la

36. José Miguel Romero de Solís. *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992).* IMDOSOC/El Colegio de Michoacán/Archivo Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima. México. 2006: 357.

37. Engracia Loyo, *op. cit.*: 165.

"desobediencia" de las escuelas particulares y expidió el reglamento definitivo el 26 de julio de 1926 en el que señalaba que la educación en las primarias particulares debía ser laica; es decir, no se podía enseñar, defender, ni atacar a religión alguna. Por supuesto, la escuela no podía tener una denominación indicativa de alguna corporación u orden religiosa, además de que los planteles no podían tener recintos religiosos ni imágenes alusivas a la religión. No podían dirigir las escuelas miembros de alguna orden religiosa y debían seguir los libros de texto o en su defecto, tenían que ser aprobados los textos que se utilizaran.[38]

La publicación de la llamada "Ley Calles" calentó aún más los ánimos de los católicos, ya que era una reforma al Código Penal que entraría en vigor en julio de 1926. El enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado se acentuó más con la declaración del arzobispo de que los maestros son los auxiliares de los padres en la formación de sus hijos y que tienen la misión de educar cristianamente. Invitó a los padres de familia del arzobispado de México a abstenerse de enviar a sus hijos a escuelas secundarias laicas y les señalaba que tenían la obligación de preferir escuelas católicas para lograr la formación cristiana de sus hijos.[39]

El 18 de noviembre de 1926, en plena guerra cristera, Pío XI había publicado la encíclica *Iniquis Afflictisque* sobre la durísima situación del catolicismo en México y en la que señalaba la persecución de que era objeto el clero y criticaba las leyes en materia religiosa y educativa emanadas de la Constitución de 1917. No dejaba de mencionar la "ejemplar conducta de las asociaciones católicas". Insistía en el peligro que significaba para México el enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia. Criticaba severamente la posición de intolerancia del Estado y consideraba que la Iglesia no podía perder el papel preponderante que según ellos le correspondía. A pesar de los arreglos de 1929, la Iglesia no dejó de emitir encíclicas que iban directamente a tomar posición frente al Estado mexicano. El interés del Vaticano se centró en fomentar la incorporación de los jóvenes a organizaciones católicas que buscaran fortalecer sus vínculos con la Iglesia.

El conflicto religioso continuó después de varios intentos de un arreglo infructuoso. Los cristeros se oponían a los arreglos cupulares. El asesinato de Álvaro Obregón en manos del cristero León Toral propició ese discurso histórico de Calles en el que señalaba la necesidad de pasar de una época de caudillos a la de las instituciones. Los católicos tomaron equivocadamente el mensaje y

38. Guillermo Villaseñor, *op. cit.*: 141-142.
39. *Ibid.*: 144.

enviaron al Congreso tres memoriales en que hacían peticiones de acuerdo con su pensamiento católico. Solicitaban el reconocimiento de las corporaciones religiosas, la separación e independencia entre el Estado y las confesiones religiosas y que ésta fuera una cooperación amistosa y no de enfrentamiento. Proponían que la educación en escuelas oficiales fuera laica y que en las privadas se pudiera impartir educación religiosa conforme a la educación de los padres.[40] Así solicitaron una serie de cambios que el Estado no estaba dispuesto a conceder, por lo menos legalmente. Los arreglos se dieron al margen de los cristeros, quienes quedaron con un sentimiento de abandono y traición.

En este marco se desarrolló la primera campaña presidencial opositora al partido fundado por la propuesta del presidente Calles: la del Partido Nacional Revolucionario (PNR). El candidato fue nada menos que José Vasconcelos, quien había desempeñado un papel crucial en el modelo educativo emanado de la revolución.

> Al vasconcelismo se unieron también grupos de católicos militantes que buscaron una salida política al conflicto que había pasado al terreno de las armas desde 1926. La reivindicación de la libertad religiosa y de enseñanza, y del catolicismo como la religión propia de la identidad nacional, aunadas al nacionalismo hispanoamericano y antiyanqui que defendió Vasconcelos a lo largo de su campaña, lo situaron desde la perspectiva oficial en el terreno de la reacción.[41]

En cuanto a la educación superior, el tema de la autonomía tomó otro sesgo con la huelga estudiantil de 1929. Emilio Portes Gil señaló en una carta a los estudiantes que prometía conceder la autonomía universitaria y con ello las decisiones quedarían en manos de miembros, maestros y alumnos de la universidad. El presidente añadía: "La Universidad libremente resolverá sobre sus programas de estudio, sobre sus métodos de enseñanza y sobre la aplicación de sus fondos y recursos". Sin embargo, los estudiantes continuaron con la huelga hasta que la ley fue aprobada. Los alumnos solicitaron la renuncia de Antonio Castro Leal, quien entregó la universidad a Manuel Collado. El 9 de

40. *Ibid.*: 146-168.

41. Elisa Servín. Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha, en *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, Erika Pani (coord.). Fondo de Cultura Económica/Conaculta. México. 2009: 469.

julio de 1929 fue promulgada la Ley de Autonomía y dos días más tarde se declaró levantada la huelga y se inauguró la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). El presidente nombró como rector interino a Ignacio García Téllez y el 13 de julio de 1929 se constituyó el primer Consejo Universitario de la UNAM.[42]

Las discrepancias en materia educativa en México parecía que tomaban distintos rumbos y de ello el Vaticano no estaba ajeno; no dejaba de emitir su opinión sobre estas cuestiones. La formación de organizaciones estudiantiles buscaba discutir sobre cuestiones religiosas, políticas y en general problemas sociales. Pío XI emitió, en diciembre de 1929, la encíclica sobre la Educación de la Juventud, *Divini illus Magistri,* en la que señalaba el papel predominante que debía tener la Iglesia en la educación de los jóvenes ya que, señalaba la encíclica, la moral pertenece totalmente a la Iglesia. Ella es quien tiene el derecho inalienable de vigilar sobre la educación de los hijos de las familias católicas. Le parecía inadmisible considerar que el hijo perteneciera primero al Estado, pues primero, decía la Iglesia, era hombre y después ciudadano. El derecho natural para educar era primero para la Iglesia y luego para la familia y no para el Estado. Todo ello acentuó la confrontación entre el Estado y los estudiantes católicos que se resistían al modelo de nación impuesto por el gobierno.

EL *MODUS VIVENDI* Y LA EDUCACIÓN

El *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia mexicana dejó un aire de inconformidad en los laicos católicos que se acentuó durante el maximato de Calles y el gobierno de Lázaro Cárdenas. La pugna entre los dos proyectos, avalada por diversos grupos sociales, generó uno de los conflictos más importantes en la década de los treinta. "Tanto los proyectos culturales y educativos oficiales como la producción literaria y artística reflejaron la ola de creciente radicalismo que inundaba al mundo occidental".[43]

El modelo educativo tendiente a impulsar la educación rural se manifestó en el creciente número de escuelas primarias rurales. "Si en 1924 había 1 039 escuelas primarias rurales federales, para 1931 aumentan a 6 796, en 1934

42. Salvador Martínez Della Rocca, *op. cit.*: 101-105.
43. Engracia Loyo, *op. cit.*: 175.

llegan a 8 155, para alcanzar la cifra de 14 384 en 1940. Además, entre 1920 y 1940 se crearon más de ocho escuelas agrícolas centrales, 33 escuelas regionales campesinas, 17 escuelas rurales normales y más de 14 misiones culturales".[44] Sin embargo, la Iglesia expresaba su inconformidad por el objetivo que tenía el Estado de ejercer el control de la educación.

La década de los treinta significó otra etapa en el enfrentamiento entre los dos proyectos. En este sentido, Narciso Bassols jugó un papel importante como secretario de Educación de 1932 a 1934. En enero de 1932, Ortiz Rubio emitió un decreto presidencial en el que exigía la observancia del laicismo no sólo en las escuelas particulares primarias, sino también secundarias. El reglamento insistía en el control absoluto de los libros de texto en las materias básicas y en general el control de la educación en manos del Estado. La Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) no dejó de expresar su desacuerdo reclamando la inconstitucionalidad del decreto.

Aunado a ello, el Vaticano publicó la encíclica *Acerba Animi Anxitudo,* sobre la situación de la Iglesia en México, que fue publicada el 29 de septiembre de 1932. En ella hacía mención de la necesidad de tomar una actitud paciente, aunque no dejaba de expresar que a pesar de que en 1929 el presidente de México había declarado que no era su propósito destruir la "identidad de la Iglesia", parecía que las nuevas acciones contradecían lo dicho por Plutarco Elías Calles. Con la aplicación de las leyes que se estaban dando en distintas localidades de México, el Vaticano consideraba que se atentaba contra el pacto entablado en 1929 entre ambas instituciones. Sin embargo, exhortaba a que por todos los medios no se suspendiera el culto religioso, lo que no significaba la aprobación de las leyes por parte del Vaticano. Justificaba su posición ante los arreglos, pues veía la urgencia de restablecer las actividades eclesiásticas. Insistía en la necesidad de fortalecer las agrupaciones católicas que formaban parte de la Acción Católica, manteniendo una estrecha comunicación con la jerarquía eclesiástica. En realidad, el papa llamaba a la conciliación y no al enfrentamiento, pero tampoco a la sujeción.

La reacción por parte de Abelardo L. Rodríguez, recién electo presidente, no se hizo esperar y declaró que no permitiría la intromisión de la Iglesia. Aclaraba que si continuaba la actitud altanera de la Iglesia convertiría los templos en escuelas y talleres para beneficio de las clases proletarias del país. El

44. Salvador Martínez Della Rocca, *op. cit.*: 34.

4 de octubre deportó al arzobispo Ruiz y Flores, quien fungía como delegado apostólico. Además expropió bienes eclesiásticos argumentando que los necesitaba para fines educativos. El primer año fueron 60 templos, el segundo 40, el tercero 118 más. El 16 de mayo de 1933, Rodríguez promulgó el Reglamento de las Agrupaciones de padres de familia en el Distrito Federal. El mensaje era claro: controlar a la UNPF. Sánchez Medal lo analiza y dice que el gobierno hizo esto "no para alentarlas (las agrupaciones de padres de familia) o darles atribuciones, sino para anularlas o tratar de convertirlas en un instrumento más de dominación oficial sobre la educación".[45]

En la celebración de la Segunda Convención Nacional Ordinaria del PNR en diciembre de 1933 se llegó a lo siguiente:

> Consiguientemente el PNR propugnará porque se lleve a cabo la reforma del Artículo 3ª de la Constitución Política Federal, con el fin de que se establezca en términos precisos el principio de que la educación primaria y la secundaria se impartirán directamente por el Estado y bajo su inmediato control y dirección. Y de que, en todo caso, la educación en esos dos grados deberá basarse en las orientaciones y postulados de la doctrina socialista que la Revolución Mexicana sustenta.[46]

La aprobación del Plan Sexenal para el periodo de 1934 a 1940, y con ello la aceptación de la reforma educativa, generó una de las etapas más conflictivas entre el modelo educativo del Estado y el avalado por grupos que promovían la libertad de cátedra y apoyados por las escuelas privadas y especialmente las escuelas religiosas. El artículo señalaba que la educación que impartiera el Estado debía ser socialista, buscaba acabar con los fanatismos religiosos e impulsar una educación sustentada en el conocimiento científico para formar en la juventud un concepto racional del universo.

Dicha reforma propició una lucha enconada por parte de los maestros para acabar con iglesias e imágenes religiosas y, a su vez, los maestros fueron sujetos a fuertes represalias por parte de algunos miembros de la sociedad. En fin, la reforma educativa enfrentó a una población que todavía no acababa de sanar las heridas generadas por el movimiento revolucionario y la lucha cristera.

45. Guillermo Villaseñor, *op. cit.*: 157.
46. *Ibid.*: 160.

Tal vez el conflicto que se suscitó en la universidad representaba la actitud decidida de distintos sectores a no aceptar la imposición del Estado acerca de un modelo que pretendía acabar con cualquier enseñanza ajena a su proyecto "revolucionario". La relación entre el Estado y la universidad, desde el fin de la revolución, se había tornado tirante debido al rechazo de esta última de someterse a los lineamientos del Estado. Con cierta frecuencia había declaraciones en el sentido de la separación entre los intereses del pueblo y las acciones de la universidad. Varios momentos de dificultad hicieron crisis en la huelga estudiantil de 1929. Como ya habíamos señalado ésta se materializó, aunque todavía tenían que pasar varios sucesos para que fuera una auténtica autonomía.

En el marco del Primer Congreso de Universitarios Mexicanos reunido en la Ciudad de México, en septiembre de 1933, se discutió sobre la posición ideológica de la UNAM. Lombardo Toledano, presidente de la Segunda Comisión, elaboró una ponencia sosteniendo que la universidad debía adoptar la filosofía del materialismo histórico, es decir, propugnar por la educación socialista. Antonio Caso, consejero universitario y miembro honorario del Congreso, envió al rector su opinión que abogaba por la libertad de cátedra. El 14 de septiembre se reunieron representantes de los estados y de la capital de la república para discutir las orientaciones ideológicas de la universidad. Caso y Toledano protagonizaron la discusión más relevante, en la que, tanto uno como otro, dieron sus argumentos en favor, el primero, por la libertad de cátedra y, el segundo, por la necesidad de romper con el sistema que prevalecía en el sentido de que se educaba para reproducir el Estado burgués. Caso se oponía a que la universidad tuviera un credo y Toledano lo acusaba de querer anteponer los valores religiosos a los humanos. En fin, había algunas coincidencias como la necesidad de que la universidad debía autoadministrarse y definir sus propios planes de estudio y de investigación. La votación en el Congreso no favoreció a Antonio Caso, ya que Toledano logró 22 votos en favor y siete en contra.[47]

> Caso, herido en su dignidad de catedrático, renunció a la distinción de miembro honorario que el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos le confiriera en su sesión inaugural, expresó que era anticonstitucional la declaratoria hecha por el congreso y anunció que si el Consejo de la Universidad Nacional Autónoma de

47. Salvador Martínez Della Rocca, *op. cit.*: 141.

> México la aceptaba, se retiraría de sus cátedras, pues el catedrático "debe defender su derecho para explicar todas las doctrinas y no aceptar que se le fije la orientación marxista o cualquiera otra que sea sectaria".[48]

Esta situación tuvo amplias repercusiones en distintos estados de México. Se destapó una discusión interna en la universidad y también en los medios de comunicación, especialmente los impresos. El debate se hizo enconado y propició la formación de grupos en favor de una u otra posición. Los enfrentamientos se dieron a tal grado, que el rector Roberto Medellín y su secretario Julio Jiménez Rueda renunciaron a sus cargos. La Asamblea Constituyente de la Universidad nombró, en octubre de 1933, a Manuel Gómez Morín como rector interino, quien apoyaba la libertad de cátedra. No obstante, renunció en octubre de 1934 en medio de una huelga estudiantil. Abelardo L. Rodríguez, presidente de México, había concedido plena autonomía a la universidad, lo que no contribuyó a calmar los corajes en la universidad. La elección de Lázaro Cárdenas como jefe del Poder Ejecutivo y la aprobación de la reforma al artículo 3º constitucional encendió otra vez los ánimos entre los grupos que abanderaban proyectos educativos distintos. La declaración de Cárdenas, antes de las elecciones de 1934, en el sentido de que no permitiría que siguiera el clero interviniendo en la educación popular, había violentado aún más los ánimos. En junio de 1934, Cárdenas, ya como candidato a la presidencia por el PNR, afirmó en Gómez Palacios y después en Torreón:

> No permitiré que el clero intervenga en forma alguna en la educación popular, la cual es facultad exclusiva del Estado […]. La Revolución no puede tolerar que el clero siga aprovechando a la niñez y a la juventud como elemento de división de la familia mexicana, como elementos retardatarios para el progreso […] y consecuente con el criterio revolucionario de que corresponde al Estado la orientación educativa del país, no se permitirá que ninguna agrupación religiosa siga proyectando su influencia sobre la educación nacional.[49]

Aunado a ello, en julio de 1934, Calles lanzó desde el balcón central del Palacio de Gobierno de Guadalajara el llamado "Grito de Guadalajara".

48. *Ibid.*
49. Guillermo Villaseñor, *op. cit.*: 160-161.

> La Revolución no ha terminado. Los eternos enemigos la acechan y tratan de hacer nugatorios sus triunfos. Es necesario que entremos al nuevo período de la Revolución. Que yo llamo el período revolucionario psicológico; debemos apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud porque son y deben pertenecer a la Revolución. Es absolutamente necesario sacar al enemigo de esa trinchera donde está la clerecía, donde están los conservadores; me refiero a la educación, me refiero a la escuela. Sería una torpeza muy grave, sería delictuoso para los hombres de la Revolución que no arrancáramos a la juventud de las garras de la clerecía y de las garras de los conservadores… No podemos entregar el porvenir de la Revolución a las manos enemigas. Con toda maña los reaccionarios dicen que el niño pertenece al hogar y el joven a la familia; ésta es una doctrina egoísta, porque el niño y el joven pertenecen a la comunidad, pertenecen a la colectividad, y es la Revolución la que tiene el deber imprescindible de apoderarse de las conciencias, de desterrar los prejuicios y de formar la nueva alma nacional.[50]

Para los grupos ligados a la Iglesia católica y defensores de la libertad de cátedra el discurso resultó incendiario. No sólo exponía la política anticlerical que había reflejado durante su caudillismo, sino que era una provocación que parecía que buscaba fracturar aún más a la sociedad mexicana. Incidía en los puntos en que estos grupos consideraban intocables, como el derecho de los padres a elegir la educación para sus hijos. Sin embargo, se logró impedir que dicha reforma fuera aplicada a la educación superior.

Una comisión especial de la Cámara de Diputados elaboró el proyecto de ley para implantar la educación socialista. Se dijo que el rector y el Consejo de la Universidad Autónoma de México, junto con la Confederación Nacional de Estudiantes y miembros de la Escuela Libre de Derecho, "han encabezado, junto con la Unión de Padres de Familia y otros grupos reaccionarios, la oposición para que se implante la enseñanza socialista, respaldados de hecho por el clero católico, que, por conducto del actual arzobispo de México, dio a conocer su oposición a la reforma mediante la Pastoral publicada por dicho prelado en un diario católico".[51]

50. Monroy Tirón. *Política educativa de la Revolución*, *apud* José Miguel Romero de Solís, *op. cit.*: 394-395.

51. Guillermo Villaseñor, *op. cit.*: 162.

El artículo que se aprobó según algunas fuentes fue de la autoría de Narciso Bassols y con la asesoría de Lombardo Toledano. Se aprobó en noviembre de 1934 y entró en vigor el 1 de diciembre de ese año.[52] "La educación que imparta el Estado será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social". Y añadía que sólo impartiría el Estado la educación primaria, secundaria y normal, y se permitiría a los particulares siempre y cuando sigan los lineamientos del Estado. Se les puede revocar el permiso en cualquier momento.[53]

Cárdenas les hizo a los maestros declarar antes de ser nombrados como tales lo siguiente:

> Declaro que acepto incondicionalmente el programa de la escuela socialista y que lo difundiré y defenderé, declaro que soy ateo, enemigo irreconciliable de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana; que me esforzaré por destruirla, liberar las conciencias de las ligaduras de cualquier culto religioso, y que estoy dispuesto a combatir al clero en todas partes siempre que sea necesario.[54]

La reforma que hizo Cárdenas a las vías de comunicación buscando controlar la propaganda religiosa enardeció aún más a la Iglesia católica. El 19 de marzo de 1935 el delegado apostólico "daba instrucciones a los fieles católicos para actuar frente a la infiltración socialista: dice quién tiene que actuar, qué cosas debe hacer cada uno, y esto con una finalidad clarísima: salvar a la patria y mejorar la situación de la Iglesia".[55] Cárdenas no conforme con ello, en agosto de 1935 creó la Ley de Nacionalización de Bienes en la cual se definían los bienes de la nación para que la Iglesia no usurpara lo que no le correspondiera.

La situación en la UNAM no era menos complicada. La huelga estudiantil de 1935 agudizó aún más los enfrentamientos. La falta de recursos propició que el Consejo Universitario decidiera suspender actividades debido a la escasez de

52. Jesús Sotelo Inclán. La educación socialista, en *Historia de la educación pública en México,* Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (coords.). SEP/FCE. México. 1981: 273-274.

53. *Ibid.*: 274-275.

54. Guillermo Villaseñor, *op. cit.*: 166.

55. *Ibid.*: 168.

recursos. El gobierno de Cárdenas aclaró que una intervención en este sentido por parte del Estado los sujetaría a los lineamientos de las políticas educativas del Estado. Sin embargo, los enfrentamientos internos continuaron, la renuncia del rector Fernando Ocaranza, así como de distintas autoridades universitarias llevó a la universidad al ostracismo. No obstante, Alejandro Gómez Arias, quien había participado en la huelga de 1929, convocó a elegir un nuevo Consejo Universitario y el 24 de septiembre de 1935 el nuevo consejo eligió a Luis Chico Goerne, amigo del presidente, como rector; lo que significó un punto de conciliación entre el Estado y la UNAM. Este último buscó hacer una reforma de la universidad, pero en 1938 se vio obligado a renunciar y Gustavo Baz tomó la rectoría hasta 1940, cuando pasó a formar parte del gabinete de Manuel Ávila Camacho.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sobre todo por la materia educativa, empezaron a tomar otro sesgo en 1936. Parece que nos remite a algunos acontecimientos que resultan coincidentes, como la expulsión de Calles de México. Sin embargo, la posición de la Iglesia estadounidense y la presión que ejercía la Iglesia católica mexicana a través de funcionarios norteamericanos pareció modificar la actitud del gobierno.[56] La expropiación petrolera y la actitud "solidaria" de la Iglesia, aminoró aún más la presión entre ambos.

En octubre de 1939, un mes antes de que Manuel Ávila Camacho fuera nombrado candidato a la Presidencia por el Partido de la Revolución Mexicana (PRM), éste expresó su intención de propiciar la unidad nacional. El 31 de ese mes se envió al Congreso una Ley Reglamentaria de Educación y el 30 de diciembre se aprobó la Ley Orgánica de Educación. De esta manera, el Estado tomaría el control en materia educativa y en cuanto a la cuestión del clero, el artículo 10 fracción III decía "excluir toda intervención y apoyo económico de las corporaciones religiosas, ministros de cultos […] y las agrupaciones ligadas directa o indirectamente con la propaganda de un credo religioso".[57]

Ávila Camacho, ya como candidato, expresó que "de llegar a la Presidencia habría una vida mejor para las colectividades con su pleno aseguramiento económico, libertad de pensamiento y de la conciencia, para que ésta tome

56. Este tema no es parte de este trabajo. Sin embargo, es muy interesante el planteamiento que desarrolla Manuel Olimón Nolasco en dos de sus obras: *Confrontación extrema. El quebranto del* modus vivendi. IMDOSOC. México. 2006, *passim*; *Hacia un país diferente. El difícil camino hacia un* modus vivendi *estable (1935-1938).* IMDOSOC. México. 2008, *passim.*

57. Guillermo Villaseñor, *op. cit.*: 169.

el cauce que mejor le plazca: respeto absoluto del hogar".[58] Meses más tarde declaraba que era creyente.

Un año después de la toma de posesión, se promulgó una nueva Ley Orgánica de Educación Pública. El secretario de Educación, Octavio Vejar Vázquez, le pidió a la UNPF una consulta sobre la nueva ley para su modificación. Sin embargo, la hegemonía del Estado sobre el clero se mantuvo, aunque se buscaba la conciliación de intereses. Jaime Torres Bodet, quien tomó el mando de la Secretaría de Educación en diciembre de 1943, fue quien presentó el nuevo proyecto del artículo 3º constitucional que volteaba a la conciliación y a la negociación.

> Las diferencias importantes que se introdujeron en la enmienda constitucional fueron dos: una, que las escuelas particulares, aunque estuvieran obligadas a seguir planes y programas oficiales, no lo estarían para someterse a los *métodos* de enseñanza del Estado; y la otra, que la educación, en lugar de tener una orientación socialista, tendría un enfoque laico: "por ejemplo, ajena a cualquier doctrina religiosa".[59]

Sin embargo, la reforma conservó el control estatal de la escuela primaria, secundaria y normal, y la impartida para obreros y campesinos; la facultad discrecional e irrestricta para conceder a particulares autorización de escuelas, implantación de planes y programas de estudio, prohibición a corporaciones religiosas y ministros de culto realizar actividades educativas y la capacidad del Estado de retirar el reconocimiento oficial. A pesar de todo, la UNPF intentó impedir que se llevara a cabo, pero terminó aprobándose en 1946 y fue hasta el 30 de diciembre de 1948 que se publicó en el *Diario Oficial*.

En estos años México entró a otra etapa. Parecía que quedaba atrás un conflicto que parecía no resolverse. No está de más mencionar que a fines de 1943 surgió el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), el cual fue reconocido por el presidente en marzo de 1944. Así, México construiría una etapa de conciliación, aunque más bien fue de simulación. La relación entre ambos proyectos dejó de ser tirante. La Iglesia, que tanto luchó por evitar la secularización de la sociedad mexicana, perdió el control de la misma. Sin

58. *Excélsior,* 14 de enero de 1940, *apud* Jesús Sotelo Inclán, *op. cit.*: 307.
59. Guillermo Villaseñor, *op. cit.*: 178.

embargo, se ha dado una coexistencia pacífica en la que cada una de las partes muestra sus fortalezas, sus debilidades y sus límites. Al fin y al cabo, el Estado tomó la batuta pero no le quitó a la Iglesia gran parte de sus instrumentos de control. El Estado mexicano mantenía la ley para aplicarla en el momento necesario y los grupos antagónicos sabían que no podían transgredir los límites reales del Estado. Ambas fuerzas actuaban al margen de la ley. México entró a un nuevo período, pero no por ello fuera de todo conflicto.

"Los hombres cristianos tenemos sobre la tierra dos madres comunes muy beneméritas: la patria y la Iglesia". La palabra como mediación

María Cecilia Guerra Orozco
Instituto de Investigaciones Históricas Dr. Leoni Pinto-conicet-unsta (Argentina)

> Hijos míos, el oficio que yo tengo es el de sacerdote que me lo a dado Dios y yo lo he recibido no para bien mío sino para el bien de vuestras almas y […] os ruego que por amor de Dios que cumpláis con la obligación de cristiano [es] y [*sic*] hijos de Dios que es cumplir con los Mandamientos [de] Dios y de la Yglesia.[1]

INTRODUCCIÓN

Como resultado de una concepción teocéntrica del mundo y de la sociedad, en la Europa medieval se produjo una fusión entre las esferas de lo espiritual con lo temporal,

1. Palabras iniciales de un folleto con frases en chinanteco y español de utilidad para el trabajo pastoral de un sacerdote, escrito poco después de la Independencia de México. Citado en William Taylor. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vols. 1 y 2. Óscar Mazín y Paul Kersey (trads.). El Colegio de Michoacán /Secretaría de Gobernación/ El Colegio de México. México. 1999.

La Iglesia se transformó entonces en la única capaz de dar sacralidad al poder político de los reyes, a cambio de la protección que éstos le ofrecían.

Los teólogos y juristas españoles del siglo XVI, una vez que la Corona incorporó los territorios americanos a sus dominios, dotaron de sustento legal el proceder de los reyes. Esto principalmente se debió a que España se había comprometido a evangelizar a los habitantes de América, así como a organizar, proteger y defender la consolidación de la Iglesia en el Nuevo Mundo. A cambio, la Iglesia, que se veía a sí misma imposibilitada de llevar adelante esta tarea evangelizadora por sus propios medios, delegó la tarea a los reyes peninsulares.[2]

Los sacerdotes seculares fueron de los principales engranajes en la sociedad colonial. Ocuparon un lugar de privilegio, siendo al mismo tiempo guías espirituales, intelectuales y hombres insertos en el mundo y la sociedad. El clero formaba parte del entramado social y familiar. Podríamos decir que el cuerpo sacerdotal era el cuerpo dominado entre los dominantes, ya que, inevitablemente, necesitaban de los laicos para validar su poder.[3]

El orden simbólico que sustentaban y que, al mismo tiempo, los sustentaba a ellos mismos, estaba subordinado a las posibilidades que le dejaba la estructura del campo general del poder. En este orden de cosas, el clero era productor y administrador de los bienes simbólicos de salvación, mientras que los laicos representaban, en palabras de Bourdieu, a los consumidores. La dominación se producía en la medida en que el cuerpo de especialistas se cerraba en sí mismo, haciendo de su conocimiento un saber limitado solamente a un pequeño grupo de virtuosos, vedando a los laicos la posibilidad de participar en la producción y administración de los bienes sagrados. Durante décadas los sacerdotes ocuparon un lugar de intermediarios, siendo más comunes las sotanas y las cruces que los funcionarios policiales o judiciales y los alcaldes.[4]

En el siglo XIX, en América se produjo una notable estrechez en las relaciones entre política y teología. Adrian Hastings ha analizado los aspectos religiosos en los procesos de construcción de identidades nacionales, y establece

2. Anthony Padgen. *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII).* Península. Barcelona. 1997, *apud La América española. Temas y fuentes,* Nidia Areces (coord.). UNR (Colección América). Rosario, Argentina. 2007.

3. Pierre Bourdieu. *La eficacia simbólica. Religión y política.* Biblos (Pensamiento Social). Buenos Aires. 2009.

4. María Elena Barral. *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural Tardocolonial.* Prometeo. Buenos Aires. 2007.

que no cualquier credo coadyuva a la construcción de la nación, señalando específicamente al judeocristianismo como la tradición más funcional en el surgimiento de los Estados nacionales.[5]

Mayo de 1810 provocó un cambio que trajo aparejada la cada vez mayor participación de los sacerdotes en los espacios políticos. Cuando se rompió la estrecha unión entre Iglesia-monarquía-sociedad, los espacios propios eclesiásticos, como el púlpito y el confesionario, fueron de alguna manera "apropiados" por la revolución y los nuevos gobiernos. En las sucesivas fases de ruptura del vínculo colonial y de construcción de una entidad política nueva, la religión contribuyó a la creación del caudal simbólico que confirió fundamento ideal a la revolución en marcha.[6]

La acción "docente" que los sacerdotes ejercían desde el púlpito, desde los primeros años de la Conquista se fue profundizando aún más a partir del estallido revolucionario iniciado en 1808. El púlpito se transformó en una herramienta para demostrar o no la filiación con la causa revolucionaria y para mostrar al auditorio las bondades o no de unirse a ella.

Al desatarse las guerras de independencia, se consumó un proceso clave, "[l]a religión y la costumbre [se convirtieron] en la base de una poderosa crítica al estado colonial tardío".[7] Los curas siguieron en el centro de una interlocución popular en torno a valores trascendentes, polivalentes y, por ende, bien presentes en el seno de la sociedad.[8]

Para comprender el rol de los sacerdotes dentro del entramado social, es clave pensar cómo se construyeron los espacios y los liderazgos y cómo el papel de la Iglesia —y del clero tanto regular como secular— cambió a partir de la revolución de mayo de 1810.

Al analizar a los sacerdotes como intermediarios en la sociedad, vamos a tener en cuenta dos categorías, la de agencia y la de hegemonía, ya que son actores involucrados, mucho menos como receptores y consumidores, y más desde la apropiación y construcción de sentidos.

5. Adrian Hastings. *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge University Press. Cambridge. 1999, *apud* Roberto di Stefano. Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835). *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. XII. Universidad de Navarra. Pamplona, España. 2003: 201-224.

6. Roberto di Stefano. Lecturas…, *op. cit.*: 202.

7. William Taylor. *Ministros de los sagrado…*, *op. cit.*: 42.

8. *Ibid.*: 101.

William Taylor es quizá quien mejor ha analizado este rol de los sacerdotes como intermediarios sociales, en su análisis sobre el clero en el México del siglo xviii. En este sentido, el autor plantea que el rol del sacerdote entonces era el de "padre espiritual, obligado a la dirección espiritual de sus hijos. Debía brindar el consuelo paternal que solicitan, y alimentar a sus hijos espirituales al predicar la palabra divina y actuar como hermano, pariente y compañero. Cuando ello era necesario, sin embargo, debía actuar como padre y juez severo".[9] El sacerdote debía "gobernar a sus súbditos" tanto en las materias espirituales como en las temporales. Una de las más efectivas armas para cumplir con este propósito era impartir los sacramentos. En el bautismo, la comunión, la confesión y la unción de los enfermos, el cura hacía uso de su rol de juez, médico de almas y maestro. Asimismo, la palabra que llegaba a la feligresía a través del sermón de cada celebración era una poderosa arma.

En la sociedad colonial la comunidad confesional cristiana era el referente cultural e ideológico hegemónico. Existía la necesidad de lograr la confesionalización de la población e incorporarla en los ritos católicos que obligaba la Iglesia. Era necesario convertir a los pobladores en feligreses, reunir a la población bajo cruz y campana. En este contexto, el templo tuvo un lugar destacado y, en él, los sermones.

Para nuestro abordaje nos parece interesante tener en cuenta que los sacerdotes sirvieron como "puentes" que podían abarcar la separación entre la religión institucional y la devoción popular, participando en ambas.[10] Taylor utiliza un concepto, el de "zona de contacto", que sugiere espacio y tiempo de encuentro e interacción entre individuos, grupos, instituciones e ideas que empalman experiencias y límites indefinidos, en vez de dos islas entre las que se tiende un puente para explicar el rol de los intermediarios. En la "zona de contacto" estos individuos, grupos, instituciones, ideas y productos se convierten en relaciones más que en cosas. Todos los posibles resultados que surgen de estas asociaciones se dejan en juego, incluyendo la subordinación e imposición, reposición, resistencia, aceptación, acomodo y combinación.[11]

9. William Taylor. *Ministros de lo sagrado…*, *op. cit.*: 226.

10. William Taylor. La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto, en *Historia de América Latina*, vol. I, *La época colonial.* Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2000: 177-226.

11. William Taylor. La Iglesia entre…, *op. cit.*: 187.

Con este concepto lo que se elige es ver y reconocer los puntos de contacto entre la jerarquía y la feligresía y entre los mismos curas párrocos. Los atrios de las iglesias y la celebración son importantes zonas de contacto donde se tejen todo tipo de relaciones, como procesos políticos, por ejemplo.

LOS SERMONES Y SU ACCIÓN "DOCENTE"

La formación intelectual y educativa fue fundamental para alcanzar el sacerdocio. Los clérigos debían estar instruidos y los estudios superiores, además de brindarles formación, les brindaban una reputación y amistades que luego serían muy valiosas.

Además de ser quienes administraban los sacramentos, desde el bautismo al compadrazgo, eran letrados que tenían capital relacional e intermediarios especializados. En una sociedad donde la alfabetización era un privilegio de pocos, los sacerdotes hicieron de los sermones una de las formas más efectivas a través de las cuales lograron influir en la sociedad. Estos sermones tenían una especial importancia y cumplían funciones que en las sociedades actuales es más difícil imaginar. Reunían la virtud de ser una expresión viva del pensamiento de la Iglesia, al mismo tiempo que eran una buena muestra para comparar la sutileza del discurso y la profundidad de la doctrina de los mejores talentos locales. El buen sermón era esperado con gran expectativa por la feligresía, que gozaba de gran disfrute mientras lo escuchaba, y era objeto de comentarios hasta mucho después de terminado. Se anunciaba con anticipación, se medía la concurrencia cuyo mayor o menor número era motivo de orgullo o de vergüenza para el orador y era vigilado por las autoridades, ya que sabían muy bien la repercusión que podían llegar a tener sobre el pueblo.[12]

Quizá uno de los que mejor ha abordado la importancia del sermón en Nueva España —donde los estudios al respecto son más abundantes que los del Río de la Plata— es Carlos Herrejón Peredo. En su libro *Del sermón*

12. Juan Baltasar Maziel. *De la justicia del Tratado de Límites de 1750.* José Mariluz Urquijo (estudio preliminar). Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. 1988. También sobre los sermones y su rol "educativo", véase Roberto di Stefano. Religión y culturas: libros, bibliotecas y lecturas del clero secular rioplatense (1767-1840). *Bulletin Hispanique* (2). 2001: 511-541; Jaime Peire. *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815*. Claridad. Buenos Aires. 2000.

al discurso cívico analiza sermones y discursos cívicos, concibiéndolos como "discursos retóricos".

> La retórica puede tener diferentes significados y aplicaciones, desde el peyorativo que la reduce con desprecio a palabrería cubierta de viejo oropel, hasta aquél en que se conserva o restituye su esencia como arte de la persuasión, y también, como arte del bien decir, esto es, el arte de instruir, de convencer y de agradar con la palabra. Más brevemente podemos llamarla al arte de la elocuencia. La persuasión busca un cambio de actitud por parte del auditorio o un reforzamiento de las opiniones ya elegidas. Es mover al auditorio hacia el punto que quiere el orador […] la retórica es más amplia que la oratoria.[13]

Este autor establece que el sermón tiene dos orígenes: el que proviene de la tradición grecorromana, y el que le da vida dentro de la tradición religiosa judeocristiana. La raíz grecorromana del sermón está dada justamente por el arte del buen decir, la retórica. En cuanto al carácter religioso de los sermones, podemos decir que la proclamación de la ley, el mensaje de los profetas, etc., no tenían, en general, por objetivo el persuadir. Por el contrario, buscaban ofrecer, a quienes los escuchaban, valores absolutos.[14]

Si reflexionamos que los elementos retóricos y teológicos de un sermón también son noticia y que nos revelan una historia cultural viva, amplia y profunda, podremos entonces apreciarlos como testimonios de modos de pensar, de imaginar, de decir. Como ejercicio y expresión de una mentalidad, de ideas, creencias, lenguajes e intereses.[15]

Lo interesante del sermón es que iba dirigido tanto al letrado como al rústico, con la intensión de combatir pecados públicos y escandalosos. Hasta la expulsión de la Compañía de Jesús, se prestaba cuidadosa atención a que los sermones no fueran contrarios al rey. A partir de 1767 se abre una etapa

13. Carlos Herrejón Peredo. *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834.* El Colegio de Michoacán/El Colegio de México. Zamora, Mich. y México. 2003: 9.

14. *Ibid*.: 9-26.

15. Verónica Zaragoza. El sermón como fuente: una aproximación bibliográfica, en *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones,* Ana María Martínez Sánchez (comp.). Programa de Estudios Indianos-Centro de Estudios Avanzados-UNC. 2008.

en la que se acumula la posibilidad de emitir opiniones discordantes, como lo muestra Mariluz Urquijo.[16]

El primer sermón que vamos a analizar en este trabajo, corresponde a un padre carmelita descalzo, Josef del Salvador, quien lo pronunció en la Capilla Real el 24 de febrero de 1815, el jueves tercero de cuaresma.[17] Sin embargo, es muy poco lo que sabemos de la vida de este sacerdote y del lugar donde fue expresado el sermón.[18]

A diferencia de los otros sermones que son objeto del análisis de este trabajo, las palabras de este carmelita descalzo no fueron escritas para la conmemoración de ninguna fecha significativa para la revolución ni para la celebración de algún triunfo bélico; sino que fue concebido en un contexto diferente. Sin embargo, al leerlo, nos llama la atención que a pesar de haber sido pronunciado en una misa de cuaresma no pueda desprenderse del contexto político imperante en el territorio, tomando en cuenta que el sermón tal como fue expresado por el orador y como fue escuchado por los feligreses, dista bastante del texto escrito y de la lectura que nosotros hacemos de él.

Cabe aquí aclarar que los tres sermones que vamos a analizar recurren al uso de citas bíblicas para justificar o dar fuerza a su argumento, tanto que la alusión a los mismos personajes o hechos sagrados son utilizados con el fin de argumentar diversas acciones o hechos. Tanto en el sermón barroco como en el neoclásico, la Iglesia española de ambos lados del Atlántico hizo uso constante del Antiguo Testamento. El sermón moderno no renuncia, ni podría haberlo hecho, a las constantes referencias al Antiguo Testamento. Se trata de un uso habitual en toda la Iglesia española de ambos mundos, antes y después del cambio de estilo barroco al neoclásico. Hay una "vigencia normativa del

16. José Mariluz Urquijo. La predicación rioplatense frente al poder durante el siglo xviii. *Revista de Historia del Derecho* (34). 2006: 191-212.

17. Sermón del [?] 3° de Cuaresma predicado al Rey Nuestro Señor en su Real Capilla del día 24 de febrero de 1815 por el Padre Josef del Salvador, Carmelita Descalzo, Predicador del Rey. *Archivo del Instituto de Investigaciones Históricas Prof. Manuel García Soriano*. Caja núm. 2. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán.

18. En los archivos consultados no hemos encontrado datos biográficos de este sacerdote. Sabemos que esta congregación de religiosos no se encontraba en nuestro territorio en la época en que fue pronunciado el sermón. Debido a la poca información con la que contamos, tampoco podemos tener certeza del lugar donde estaba la capilla donde fue pronunciado el sermón en cuestión. La presencia del carmelita y sus dichos nos abren numerosas interrogantes que serán objeto de futuras investigaciones.

Antiguo Testamento", aprovechando cualquier actuación que pueda servir de modelo a los españoles. En el sermón moderno la referencia bíblica, aunque sea larga, no es principalmente para admirar, sino para instruir u orientar hacia la práctica de las virtudes; de tal suerte, en el sermón neoclásico las alusiones y el desarrollo de figuras bíblicas vienen en ayuda para ilustrar mejor esos objetos del discurso y sus argumentos, rebasados en el propósito barroco de embelesarse en los sentidos figurados.[19]

En el inicio de su sermón, el padre Josef del Salvador se expresa de la siguiente manera:

> Dios […] deja sin excusa al pecador y decide irrevocablemente sobre la suerte a que lo hace acreedor su buena o mala conducta. El orador cristiano no es más que un ministro por donde se comunica a Vuestra Majestad y al pueblo su palabra, y se hace saber el castigo que tiene decretado contra el hombre injusto, contra los malos administradores y colonos de aquella misteriosa viña que justamente ocupa hoy el campo del evangelio […].[20]

Sabemos con esta introducción que el religioso anticipa que su palabra va a versar sobre los castigos que caerán sobre los malos colonos y administradores, siempre que ellos no cumplan con la función que Dios ha destinado para ellos. Así como Dios castiga a los pecadores, el rey también hará lo propio con aquellos que lo traicionaron.

El padre insiste en los castigos que caerán sobre los pecadores y compara la situación de América con hechos bíblicos e históricos.

> Saúl pierde el cetro, la vida y el alma por su mala administración sin que le valieran las oraciones y la meditación de un profeta tan acreditado como Samuel […] ve hacerse pedazos su reino y pasar a diversas manos, en castigo de su capricho y del desprecio con que miró el consejo de ancianos […] los romanos perdieron las Españas […] Vuestra Majestad Señor es testigo como de vista, es el que más próximamente ha presenciado esta verdad, este testimonio infalible sentencia que Jesús Cristo nos propone en el evangelio.[21]

19. Carlos Herrejón Peredo, *op. cit.*: 263.
20. Sermón del [?] 3° de Cuaresma…, *op. cit.*
21. *Ibid.*

Los sermones empezaban con una introducción al tema sobre el que iban a tratar, luego en la primera parte se daba una justificación argumentada sobre el tema en cuestión, para finalizar con una segunda parte a modo de conclusión. Todos los sermones que hemos trabajado hasta el momento terminan pidiendo el amparo y protección de María Madre Santísima, poniéndose en sus manos y diciendo finalmente *Amén.* A lo largo del sermón se pronuncian frases y palabras en latín extraídas generalmente del texto bíblico.

> Yo Señor no tengo el fervor de espíritu de Santa Teresa de Jesús pero a nadie cedo el amor y deseo de nuestra felicidad y la del reyno, siendo este todo mi interés; vos lo sabéis porque os amo, no os adulo os digo claramente, la verdad os repito con mi Santa Madre, acordaos inmortal Fernando que Saúl tu Rey que fue escogido por Dios, que fue ungido por su profeta y que al fin fue desechado de Dios: que perdió la vida, el alma y el reyno por no cumplir con su obligación Señor en la sentencia de la Santa, está como recopilado el evangelio en que hoy Señor dice que el Padre de familia, perderá a los malos colonos de la viña […].[22]

En la segunda parte de su sermón, Josef del Salvador afianza su argumento para llegar a decir que es necesaria y urgente la defensa del monarca y de su presencia en estos territorios como legítimo soberano. Vemos entonces la inclinación política que tienen su prédica en el templo, absolutamente inmerso en el contexto de las revoluciones hispanoamericanas:

> ¿Será posible que habiendo tantos magistrados y ministros que tantas pruebas tienen dadas de fidelidad a Vuestra Majestad, a la patria y religión hasta sufrir mil trabajos y aun exponer su vida, puedan ser omisos o infieles en el desempeño de su obligación? […] varios ministros dicen, por mí no falta la felicidad de la nación […] una mano oculta, un hombre enemigo […] hace inútiles todas mis fatigas […] el hombre enemigo, la mano oculta desbarata y echa por tierra todo mi trabajo ¡qué dolor! […] el hombre enemigo frustra mis ideas y utiliza mis planes […] ¿quién es este hombre enemigo que inutiliza las sanas intenciones de Vuestra Majestad […]? no está lejos quien hace tanto mal […] hombre enemigo es también el que gritando a voces viva Fernando, la patria y la religión, se introduce en el gobierno, trastorna el orden con disimulo […] ¡Dios de mi vida! Jesús de mi

22. *Ibid.*

> corazón, oye nuestra súplica y haced efectivos nuestros deseos a favor de nuestro siervo nuestro amado Fernando y de su Reyno […].[23]

En una misa de cuaresma, donde la palabra del sacerdote pareciera ser inocente, vemos cómo queda de manifiesto la intencionalidad del orador con respecto a la causa revolucionaria. Al leer estas líneas comprobamos cómo el púlpito, sobre todo a partir de la crisis monárquica de 1808, se transforma en el ámbito propicio para pronunciarse en favor o en contra del proceso iniciado. De la misma manera, el sermón se convierte en eficaz instrumento para "influir", de alguna manera, en la feligresía que se encuentra escuchando el sermón en el templo. Asimismo, este sermón nos deja claramente expuesto que existieron sacerdotes que no eran adictos a la causa revolucionaria.[24]

> ¡Dios de mi vida! Jesús de mi corazón, oye nuestra súplica y haced efectivos nuestros deseos a favor de nuestro siervo, nuestro amado Fernando y de su Reyno. Vos sabéis Señor que en vano trabaja el que edifica la casa, el que guarda la ciudad, sino aplicáis la mano de vuestra adorable providencia para consumar la obra, para cooperar a tanto bien necesitamos de vuestro particular favor […] así Señor, seremos un alma, y un corazón como queréis. Seremos colonos útiles en la viña de esta católica Nación, y un Consejo del mejor Rey que nos disteis por vuestra misericordia, pasaremos a la ciudad en paz a gozar de vuestra vista en la Gloria.[25]

Contrariamente a los dichos del carmelita descalzo, nos encontramos con los dichos de Pedro Ignacio de Castro Barros.[26] Fue un sacerdote de origen riojano, que ingresó en el seminario conciliar de Nuestra Señora de Loreto en Córdoba en 1790 y se doctoró en la universidad de esa ciudad 10 años después.

23. *Ibid*.

24. Sobre la acción docente de los sermones véase Di Stefano, Roberto. Religión y cultura…, *op. cit.*

25. Sermón del [?] 3° de Cuaresma…, *op. cit.*

26. Sobre la vida de este sacerdote y su acción política y eclesiástica véase Américo Tonda. *Castro Barros. Sus ideas.* Academia del Plata. Buenos Aires. 1961; Guillermo Furlong. *Castro Barros. Su actuación.* Academia del Plata. Buenos Aires. 1961; Nancy Calvo, Roberto di Stefano, y Klaus Gallo (coords.). *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la nación.* Emecé. Buenos Aires. 2002; Rómulo Carbia. *La Revolución de Mayo y la Iglesia*. Nueva Hispanidad. Buenos Aires. 2005; Roberto di Stefano. *El púlpito y la plaza*. Siglo Veintiuno Editores-Buenos Aires. 2004.

Castro Barros fue examinador sinodal, misionero apostólico, cura rector y vicario foráneo de La Rioja y, cuando estalló la revolución, fue uno de sus mayores entusiastas sostenedores. A partir de 1813 participó como diputado por La Rioja en la Asamblea General Constituyente en el Río de la Plata y desde allí no cesó su compromiso con la revolución. Participó de la pacificación del ejército que operaba en el Alto Perú, junto a Juan Ramón Balcarce en 1815 y un año más tarde fue diputado por su ciudad natal en el Congreso que declaró la independencia en San Miguel de Tucumán. Esto nos permite conocer que este sacerdote, desde el primer momento en que se produjo el estallido revolucionario, fue adicto a la causa.

En su sermón celebrado en San Miguel de Tucumán en 1815 en el quinto aniversario de la revolución de mayo, expresaba: "nuestra argentina capital se ha labrado un mayor coloso de gloria, honor e inmortalidad con la oportuna y enérgica instalación de nuestro gobierno patrio […] cuyo triunfal aniversario celebramos hoy […]".[27]

A lo largo de su oración patriótica, también utiliza referencias bíblicas para dar mayor fuerza a su argumentación y para que la feligresía acompañe con beneplácito sus palabras. En toda su exposición, Castro Barros no oculta su adhesión a la causa y echa mano al argumento del despojo, el maltrato y la vejación sufrida por los americanos durante los años que formaron parte de la monarquía española.[28]

27. Oración patriótica que en el solemne día aniversario del 25 de mayo de 1815, celebrado en la ciudad de Tucumán, dijo el doctor Pedro Ignacio de Castro Barros, en *El clero argentino de 1810 á 1830*, tt. I y II, *Oraciones patrióticas*, Museo Histórico Nacional. Imp. De M. A. Rosas. Buenos Aires. 1907: 108.

28. Es válido decir que este argumento es utilizado durante todo el periodo revolucionario en diferentes momentos y a lo largo de toda Hispanoamérica. El mismo fue expresado ya en 1781 por dos jesuitas expulsos: el padre Godoy y el padre Viscardo y Guzmán. Sobre este tema véase Manuel Batllori. *El abate Viscardo: historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica.* Editorial mapfre (Colecciones mapfre, 1492). Madrid. 1995; Guillermo Furlong. *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*. Universidad del Salvador (Serie Historia de América, 4). Buenos Aires. 1996; Leoncio Gianello. *Historia del Congreso de Tucumán.* Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. 1966; Guillermo Godio y Bruno Passarelli. La "Carta" de Vizcardo y el "Manifiesto a las Naciones" de 1817, en *Cuarto Congreso Internacional de Historia de América-Academia Nacional de la Historia*, t. I, del 5 al 12 de octubre. Buenos Aires. 1966: 125-146; Teodoro Hampe Martínez. Juan Pablo Viscardo y Guzmán ante el bicentenario de la independencia hispanoamericana. *Cuadernos Americanos*, I(115), 2006; Juan José A. Segura. Vizcardo y Guzmán y su Carta a los españoles Americanos, en *Cuarto Congreso Internacional de Historia de América-Academia Nacional de la Historia*, t. I, del 5 al 12 de octubre,

Lo que aquí nos llama la atención es cómo utiliza la evangelización como un factor en contra del gobierno monárquico español y cómo se expresa en clara oposición al papa Alejandro VI y su bula de concesión de las tierras americanas a los reyes peninsulares. Su condición de ser parte integrante de la jerarquía de la Iglesia y ser un hombre profundamente religioso, le valen para dar un giro en su argumento y destacar las, para él, nefastas consecuencias de la conquista y evangelización.

> No a la donación pontificia, porque aunque es verdad que los reyes de España, Portugal y Francia ocurrieron al sumo pontífice Alejandro VI para calmar los justos remordimientos de sus conciencias, más fundados en los de Achab por la usurpación de la viña del inocente Nabab y cohonestar con el sello del pescador en algún modo tamaña injusticia; y de hecho obtuvieron en el mes de mayo rescripto […] en que les hacía cierta especie de donación o reparto de estos dominios, usando de la potestad sobre las temporalidades de los reyes, que los teólogos de aquel siglo concedían a los papas y de que varios hicieron uso […] Gregorio VII […] es tenido por el más celoso defensor de la libertad eclesiástica […] en la cabeza de la iglesia no reside tal autoridad temporal para quitar reinos, especialmente paganos […] el romano pontífice como vicario de Jesucristo, sólo tiene aquella autoridad, que este divino Señor tuvo como hombre de Dios y se la quiso comunicar y sabemos que por el código infalible de las sagradas escrituras […] sólo vino como sumo sacerdote, a dar a los hombres los reinos celestiales y no a quitar terrenos.[29]

Castro Barros dice en su sermón que hay cuatro clases de libertades: la moral, la física, la civil y la política, que tienen que conquistar los americanos, ya que los españoles los privaron de todas ellas. De la moral, porque les introdujeron la religión a sangre y fuego, cometiendo atrocidades absolutamente

---

Buenos Aires, 1966: 360-388; Rubén Vargas Ugarte. *Jesuitas peruanos desterrados a Italia.* Lima, Perú. 1954 y Don Juan Pablo Viscardo y Guzmán precursor ideológico de la emancipación, en *Tercer Congreso Internacional de Historia de América-Academia Nacional de la Historia*, t. II, del 11 al 17 de octubre, Buenos Aires, 1960: 9-13; María Cecilia Guerra Orozco. Entre epístolas y manifiestos. ¿Jesuitas independentistas? Los casos de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán y Juan José Godoy. Ponencia presentada en las Terceras Jornadas de Historia de la Iglesia y la Religiosidad en el NOA-1° Jornadas Internacionales. Universidad Católica de Santiago del Estero-Departamento Académico San Salvador. San Salvador de Jujuy. 2010. [Inédito.]

29. *El clero argentino*…, *op. cit.*: 122-123.

opuestas a la santidad, suavidad y sana moral del Evangelio. La física, porque sujetaron en las minas y encomiendas a los hijos de Dios sin su consentimiento. La civil, porque los americanos fueron privados de sus imperios, de sus leyes y gobiernos, imponiéndoles reyes y gobernadores españoles. Y finalmente la política, ya que la independencia y la soberanía de América fueron usurpadas al anexar a la Corona de Castilla estos territorios. Castro Barros también compara la situación en la que vivió América con la actual de la península, y llega a decir que Napoleón no privó de la libertad política a los españoles, ya que no agregó ni anexó España, ni a la Corona francesa ni a ninguna otra.

Valiéndose de estos argumentos el sacerdote justifica las guerras de independencia, ya que "la actual guerra ofensiva de la España contra nosotros es la más injusta, al paso que la nuestra defensiva es justísima y en mi concepto obligatoria, miradas ambas en el terso espejo de nuestra santa moral, examinadas con la luminosa antorcha de la razón natural y pesadas en la fiel balanza de la ley eterna".[30]

En la segunda parte de su sermón, va a finalizar su argumentación diciendo que:

> La presente festividad es también un triunfo de Jesús sacramentado […] hoy finalmente parece que se borran y anulan esos nombres y dictados de jueces, de conquistadores y de monarcas, quedando sólo el de cristiano católico y adorador de Jesucristo, pues en tanto número de reinos no se reconoce, en este día, sino este gran Señor como único rey del cielo y de la tierra. Sin duda este es aquel gran día, que, según David, hizo el señor para nuestra alegría, y, según Isaías, para su exaltación y gloria.[31]

Ese mismo día, pero en Buenos Aires, el encargado de oficiar el sermón en las festividades mayas fue fray Francisco Paula de Castañeda.[32] Este fran-

30. *Ibid.*: 129.

31. *Ibid.*: 136-137.

32. Muchos trabajos han hecho hincapié en la vida de Castañeda. Al respecto véase Pacificio Otero. *El padre Castañeda.* Cabaut y Cía Editores. Buenos Aires. 1907; Adolfo Saldías. *Vida y escritos de Castañeda*. Arnaldo Moens y Hermanos. Buenos Aires. 1907; Juan A. Segura. *El padre Castañeda. Su programa cultural en Paraná.* Nueva Impresora. Entre Ríos. 1945; Guillermo Furlong. *Fray Paula de Castañeda. Un testigo de la naciente patria Argentina, 1810-1830.* Ed. Castañeda. Buenos Aires. 1994; Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.), *op. cit.*: 24.

ciscano, nacido en Buenos Aires, se dedicó principalmente al periodismo y se manifestó como un fecundo escritor. A pesar de que le ofrecieron en algunas oportunidades participar en política a partir de 1810, se negó sucesivamente. Sus escritos fueron considerados subversivos al orden e incitativos a la anarquía por lo que fue condenado al destierro en Patagones durante cuatro años. El gobierno porteño consideró que con sus escritos atacaba también la representación soberana de la ciudad portuaria.

En ocasión de celebrarse un nuevo aniversario de la revolución de mayo, así como Castro Barros lo hizo en Tucumán, Castañeda pronunció su sermón en la Catedral de Buenos Aires.

En el inicio de sus palabras llama a la feligresía a la reflexión sobre lo sucedido cinco años atrás y habla de la necesidad de dar una definición a la situación del Río de la Plata.

> ¿Hasta cuando, señor, los americanos […] habremos de abusar de los términos para tener a nuestra madre, la Península, incierta y fluctuante con la ambigüedad de nuestras resoluciones? Si somos […] vasallos generosos y leales, humillémonos de una vez a los pies del trono […] poniendo nuestra suerte en manos de Fernando […] si estamos decididos a no reconocer más ley que la nuestra, digamos de una vez que somos libres y que lo somos, desde el veinticinco de mayo de 1810.[33]

Cuando leemos la primera parte de su sermón no queda del todo claro si lo que está haciendo el franciscano es defender el gobierno de Fernando VII como legítimo rey de estos territorios, o si por el contrario, lo que quiere es argumentar en favor del gobierno revolucionario y la futura independencia de las Provincias Unidas.

> Libertad respectiva es la que hubiéramos gozado, bajo la dirección del mismo Fernando, oyendo éste nuestras quejas, se hubiese dignado redimirnos del despotismo peninsular y hubiese permitido que, bajo sus auspicios, nosotros mismos nos gobernásemos, y nosotros también le defendiéramos la tierra sin intervención alguna de los ministros peninsulares, no sólo inútiles, no sólo caducos, sino también

33. Sermón Patriótico pronunciado en la Catedral de Buenos Aires el 25 de mayo de 1815 por fray Francisco de Paula Castañeda, en Museo Histórico Nacional, *El clero argentino de 1810 á 1830*, tt. I y II, *Oraciones patrióticas.* Imp. De M. A. Rosas. Buenos Aires. 1907: 141.

> perjudiciales […] el día veinticinco de mayo es el padrón y monumento eterno de nuestra heroica fidelidad a Fernando VII […] el día veinticinco de mayo es también el origen y principio y causa de nuestra absoluta independencia política.[34]

Estos fragmentos que aquí expusimos forman parte de la introducción de su sermón. En la primera parte su pensamiento va a tomar tintes de mayor claridad para que la audiencia, y nosotros mismos, podamos comprender desde la posición que está hablando.

> La feliz restitución del señor don Fernando VII al trono de las Españas, lejos de mancillar y obscurecer las glorias del veinticinco de mayo, antes al contrario, las acrecienta y las ilustra con nuevos y esclarecidos realces […] la América, tan discreta y tan prudente, se aprovechó de la ocasión, es verdad; obedeció al imperio de las circunstancias, no hay duda; pero todo no fue para prorrumpir en actos de venganza sino en resoluciones heroicas, generosas y magnánimas […] la América, el día veinticinco de mayo, no sólo prometió y juró guardar y defender la tierra para Fernando VII, sino que efectivamente con repetidos actos, a costa de peligros y mucho más a costa de su sangre, lo ha ejecutado y cumplido, guardando y defendiendo la tierra ya contra Napoleón y sus enemigos, ya contra los mandones caducos e inertes […] ya contra la misma España, que nos quería también obligar a reconocer sus cortes ilegítimas; y últimamente nos halagaba con una constitución despilfarrada, nula, refractaria y atentadora de la autoridad real.[35]

Como vemos a lo largo de estas palabras, Castañeda no cree que el 25 de mayo haya sido perjudicial para América. Al contrario, considera que desde ese día en que se declaró absoluta fidelidad a Fernando VII, los hombres que llevaron adelante los destinos de la revolución hicieron lo posible por mantener las relaciones con el legítimo rey. Asimismo, el fray expresa que la vuelta de Fernando va a ser altamente beneficiosa para la causa, ya que el monarca va a tomar con agrado que en el Río de la Plata se hayan defendido sus intereses. Aquí también hace alusión

34. *Ibid.*:146-147.
35. *Ibid.*: 148-152.

a las cortes de Cádiz y a la constitución dictada en 1812 en la península, a las que ve como una traición.[36]

El fraile se refiere también a algunos actos cometidos en Buenos Aires en contra de la autoridad real, frente a lo cual les pide a sus feligreses que no se sientan avergonzados, ya que estas actitudes fueron emprendidas por foráneos. Asimismo, menciona a los funcionarios españoles y sobre todo a los virreyes, quienes habían expresado que el juramento de lealtad de Fernando VII el 25 de mayo no era sino una farsa y un insulto hecho a la divinidad.

> Blasfemen nuestros amos cuanto quieran; juren, perjuren y vuelvan a jurar […] que nosotros firmes en nuestro primer juramento, hemos patentizado nuestra lealtad incomparable; y el veinticinco de mayo será, a pesar suyo, el padrón, el monumento eterno y el más irrefragable testimonio de nuestra heroica fidelidad a Fernando VII […] si el mal aconsejado Fernando no quiere unirse con sus leales vasallos, él mismo es el que […] se ha dado a si mismo la sentencia, y no es regular que lloremos mucho, porque la tal sentencia se cumpla y se ejercite […] si a este mal aconsejado joven le desagradó tanto nuestra lealtad, busque vasallos desleales, y los encontrará en su Península a millares y millones.[37]

En la segunda parte de su sermón, fray Castañeda lo que hace es una argumentación en caso de que el rey Fernando VII no acepte el proceso revolucionario. Y a pesar de expresarse entonces en favor de la absoluta independencia y hacer mención a lo ilegal de la conquista, no toma como culpable al rey. Muy al contrario, reiteradamente se refiere a él como un joven mal aconsejado y ruega a Dios por su alma y para que lo guíen en el camino correcto para tomar la mejor decisión con respecto a América.

> ¿Qué haremos si el mal aconsejado joven […] nos ataca con el engaño y con la fuerza […]? Es ese caso no esperado, haremos palpable al mundo, que Dios es el protector de la inocencia y que si su diestra poderosa ha colocado un océano inmenso entre la España y la América, eso fue sin duda, para que los españoles

36. Cabe aquí mencionar que en el Río de la Plata no se juró lealtad ni a la Junta Central ni se enviaron representantes a la península. Asimismo, aquellos diputados que fueron electos en carácter de suplentes para participar en las Cortes, no fueron reconocidos por el gobierno revolucionario. Igualmente, en el Río de la Plata no fue jurada la Constitución de Cádiz de 1812.

37. Sermón Patriótico…, *op. cit.*: 154-156.

> se abstengan de perturbar nuestro reposo […] el Ser supremo protege nuestra causa […] ninguna cosa buena hemos hecho en seis años de revolución; y aún la del veinticinco de mayo no es obra nuestra, sino de Dios; verdad amarga que os anuncia mi celo y mi cariño […] para que […] obliguéis al Señor a que continúe sus favores, acabando una obra que es toda suya, para que […] logremos por último la libertad y paz eterna.[38]

CONSIDERACIONES FINALES

Los eclesiásticos, como lo mencionamos, fueron una pieza fundamental en el engranaje de las sociedades coloniales. A través de la palabra ejercieron una gran influencia sobre la feligresía. Las herramientas intelectuales fueron fundamentales a la hora de ejercer esta función docente, así como lo fue su rol de sostenedores del orden en una sociedad que se enfrentaba a cambios que parecían vertiginosos.

Hasta la segunda mitad del siglo xix el púlpito y el confesionario fueron los lugares de relevancia para el acceso a la información y circulación de ideas. A través de los sermones, de la confesión y la predicación, además de otras tareas relacionadas con su ministerio pastoral, los sacerdotes cumplieron un rol "docente". La "cultura eclesiástica"[39] constituyó en el mundo colonial la médula de la educación, en una sociedad donde el mayor porcentaje de la misma era analfabeta. La religión y los sacerdotes formaban parte integral de una cultura política colonial, proporcionando un núcleo de autoridad, una cosmovisión para el orden humano en la sociedad y un marco institucional para expresar relaciones sociales y mediar desigualdades.[40] La palabra fue un vehículo fundamental para lograr la unanimidad religiosa presente en la Colonia, y más tarde lograr la adhesión o no de la feligresía a la causa revolucionaria.

El clérigo estaba estratégicamente colocado para representar las exigencias del poder civil frente a los fieles, para interpretar sus obligaciones y para interceder por ellos ante las autoridades superiores. Los curas eran los "guardianes" del orden público y moral y los encargados de "curar" el espíritu. Las formas de

38. *Ibid.*: 157-160.
39. Roberto di Stefano. Religión y cultura…, *op. cit.*
40. William Taylor. *Ministros de lo sagrado*…, *op. cit.*

actuación de los sacerdotes pueden tomarse como la de unos intermediarios especializados que contaban con conocimientos y experiencias que sus feligreses no tenían.[41]

Los tres sermones analizados aquí dan cuenta de la importancia de la palabra como mediadora y de la presencia de los sacerdotes en los procesos políticos del Río de la Plata. Si bien corresponden al mismo año, nos muestran claramente las posturas diferentes de tres eclesiásticos contemporáneos, mostrando asimismo que no todos ellos fueron adictos a la causa revolucionaria.

Los dos sacerdotes regulares se expresan más en favor de la monarquía y de Fernando VII, aunque existen marcadas diferencias entre ambos, pero podemos notar las similitudes en comparación con la oración patriótica de Castro Barros, absolutamente adicta a la revolución y en contra de la península.

Cabe entonces reflexionar acerca de esto que aquí apuntamos. A partir de la llegada de los borbones al trono de España comenzaron a implementarse una serie de reformas, de las cuales el cambio en el rol de los sacerdotes en la sociedad es relevante para nuestro análisis. Los sacerdotes seculares comenzaron a ocupar espacios que antes pertenecían a las órdenes regulares (sobre todo a partir de la expulsión de los jesuitas) y empezaron a ejercer un rol de funcionarios de la Corona. Sin embargo, no fueron las reformas las que marcaron las diferencias entre seculares y regulares. Desde los primeros años de la llegada de los españoles a América, los seculares habían dependido directamente de la monarquía peninsular, de la mano del Derecho de Patronato de los reyes.

La revolución posiciona a los seculares en un rol político que hasta entonces no había sido tan marcado, con la presencia de los nuevos gobiernos en los espacios que hasta entonces habían sido exclusivos de la religión, como son el púlpito y el confesionario. Desde estos cambios es que podemos analizar la adhesión de Castro Barros a la revolución desde épocas muy tempranas.

Por el contrario, las órdenes religiosas sufrieron un profundo deterioro, sobre todo a partir de la incomunicación con los superiores de la península, a partir de mayo de 1810. La Asamblea del Año XIII estableció la independencia de los prelados superiores existentes fuera de las Provincias Unidas, prohibiendo al nuncio español ejercer cualquier tipo de acto jurisdiccional sobre la Iglesia local. Asimismo, se creó una Comisaría General de Regulares con la intención de centralizar la administración de las órdenes y, a través de las

41. María Elena Barral, *op. cit.*

potestades otorgadas a los obispos, controlar al clero local.[42] Esto profundizó la delicada situación que atravesaban los regulares, cuya decadencia fue tal que sólo las oleadas de inmigrantes que comienzan a llegar al territorio después de la segunda mitad del siglo xix, en el marco de una Iglesia romana renovada, van a propiciar su reestructuración.

Es en este contexto complejo que debemos analizar la intervención desde el púlpito de los eclesiásticos, para poder comprender el alcance de sus palabras. La profundización de estos temas será central en futuras investigaciones.

42. Valentina Ayrolo. La Reforma "sin" Reforma. La estructura eclesiástica del Córdoba del Tucumán en la primera mitad del siglo xix, en *Jarbuch Für Geschichte Lateinamerikas. Anuario de Historia de América Latina* (47). Böhlau Verlag. Viena, Colonia y Weimar. 2010: 273-300.

Al triunfo liberal, una medida educativa polémica: la exclusión de la enseñanza religiosa en las escuelas primarias de México. Debate también suscitado en Puebla

Estela Munguía Escamilla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

INTRODUCCIÓN

La educación ha formado parte fundamental del discurso con el que se han configurado las sociedades modernas, la estructura vertebral del progreso por siglos se ha sustentado en la idea de los pueblos ilustrados. En México, las leyes impulsadas por la Reforma liberal de mediados del siglo xix significaron una afrenta difícil de asimilar por la grey católica, la educación pasó de ser regulada por la Iglesia a serlo por el Estado.

A la determinación de que la educación fuera libre, obligatoria y gratuita, se añadió la supresión en el plan de estudios de la enseñanza religiosa, la cual sería reemplazada por materias que se alojaban en el campo de la filosofía, como el curso de moral a secas.[1]

1. Josefina Vázquez de Knauth. *Nacionalismo y educación en México.* El Colegio de México. México, 1979: 55.

Durante este periodo, México atravesó por una penosa crisis política y social que fue de la instauración del Segundo Imperio a la reconstrucción de la República con Benito Juárez.

El 15 de julio de 1867 Juárez entró a la Ciudad de México y unos meses después se formaba una comisión para discutir las condiciones de una ley de instrucción presidida por el educador Gabino Barreda. De sus trabajos resultó la Ley Orgánica de Instrucción Pública del 2 de diciembre de 1867, estableciendo la instrucción primaria, gratuita para los pobres y obligatoria en los términos que expondría más tarde su reglamento. La Ley Reglamentaria del 24 de febrero de 1868 que excluía toda enseñanza religiosa del plan de estudios, aunque dirigida al distrito y territorios federales, tuvo resonancia en todo el país propiciando una gran polémica entre conservadores y liberales, cuya expresión explícita se plasmó en la prensa católica de la época; debate también desatado en Puebla en periódicos locales.

La educación elemental sufrió serias modificaciones plasmadas en las Leyes de Reforma de 1867, adoptó nuevos cánones, como lo fueron la obligatoriedad y gratuidad, también se dispuso que se creara el número de escuelas necesario para atender los requerimientos de la población de niños y niñas.

El Estado educador que proponían los liberales se sustentaba en la idea de conformar un país ilustrado que viera hacia el progreso. De esta forma aun por encima de la condena de la Iglesia, el pensamiento liberal no dio marcha atrás e implantó importantes reformas educativas a partir de la Constitución de 1857. Al finalizar el siglo XIX, ya no bastaba tan sólo con educar al niño como vía hacia al progreso, se buscaría que todos los infantes asistieran a la escuela propiciando la unificación nacional.

Las medidas educativas postuladas por el Estado liberal durante la segunda mitad del siglo XIX, significaron un cambio estructural de gran magnitud para el país, las intrincadas luchas por la supremacía de una de las dos ideologías, la liberal y la conservadora, sumieron a la nación en un estado de caos, cuya reconstrucción sería igual de penosa que la lucha.

La administración educativa pasó de un Estado teocrático a uno laico que suprimió la manera de regular la vida civil de los mexicanos. La separación Iglesia-Estado originó un quiebre que hacía urgente reorganizar y reinterpretar a México como nación. El oportuno Estado laico tenía que enclavar sus cimientos en la educación para poder sortear la desintegración que como nación vivía el país, desde aquella educación que acercaba al infante a las primeras letras

como la que preparaba a los profesionales, tratando de crear la conciencia patria nacionalista del mexicano.

Cabe señalar que la presente investigación se sustenta en diversas fuentes, entre ellas las hemerográficas, ya que la prensa escrita fue una pieza importante en la confrontación ideológica entre liberales y conservadores, espacio de opinión pública abierto a las élites políticas. A través de la escritura se dio el debate político en periódicos de la época.

LA EDUCACIÓN AL TRIUNFO LIBERAL

Es importante considerar el papel que la educación jugó durante la Reforma, no sólo porque se vislumbró como el medio más eficaz para la transformación de la República, sino como el último recurso para terminar con el monopolio que por muchos años había sustentado la Iglesia.

La legislación expedida en 1857 dio el primer paso hacia la reforma educativa, la cual se vería truncada durante los siguientes 10 años, aunque sentaría las bases, al igual que la Reforma Educativa de 1833-1834 con Valentín Gómez Farías, para una centralización de la educación por parte del Estado.

El artículo 3º de la Constitución de 1857 sobre la libertad de enseñanza trajo consigo una seria polémica, principalmente con la Iglesia, debido a la nueva política formalizada por parte del grupo liberal, acerca de que el gobierno controlaría la formación educativa en el país. No se podía proclamar a todas voces que la enseñanza era libre, que toda persona con determinados conocimientos podía enseñar, ya fuera civil o eclesiástica, y al mismo tiempo señalar cómo impartir la instrucción y qué materias enseñar, como se acordó en la ley del 15 de abril de 1861 sin provocar reacciones y polémica cuando se decretó:

> La instrucción primaria en el Distrito Federal y Territorio bajo la inspección federal, [será] la que abrirá escuelas para niños de ambos sexos, y auxiliará con sus fondos las que se sostengan por sociedades de beneficencia y por las municipalidades, a efecto de que se sujeten todas al presente plan de estudios.[2]

2. Josefina Vázquez de Knauth, *op. cit.*: 53.

A las materias de enseñanza tradicionales de la primaria elemental, moral, lectura, escritura, gramática, aritmética, sistema de pesos y medidas y canto, se agregarían el estudio de las leyes fundamentales del país y la de Historia de México.[3] Sin embargo, todos los proyectos encaminados hacia una reestructuración y centralización de la educación en general no se pudieron llevar a cabo en un corto plazo, la intervención francesa y el establecimiento del Imperio de Maximiliano frenaron la marcha de los procesos de cambio.

A la derrota de Maximiliano en 1867, y con la restauración de la República encabezada por Benito Juárez ese mismo año, se conformó en pocos meses la creación de una comisión encargada de hacer realidad la reforma educativa, planeada durante muchos años por los liberales. Este comité estaría conformado por Francisco y José Díaz Covarrubias, Pedro Contreras Elizalde, Ignacio Alvarado y Eulalio María Ortega; presidida por Gabino Barreda y por Antonio Martínez de Castro, ministro de Justicia e Instrucción Pública.[4]

La primera tarea de este organismo fue la de expedir el 2 de diciembre de 1867 la ley que organizaría la instrucción pública, la cual exponía que la educación primaria era obligatoria para todos los niños a partir de los cinco años de edad, si los padres no cumplían con este ordenamiento se les impondría una multa, amén de severas medidas si no comprobaban que enviaban a sus hijos a la escuela.

Pero, ¿cómo andábamos de escuelas en México, cuántas funcionaban para que efectivamente los niños pudieran instruirse en ellas? Las estadísticas, aunque no fieles en esa época, refieren el registro de 1 310 escuelas primarias para 1843, y de 2 424 para 1857; de las 4 570 existentes en 1870, casi la mitad respondían al esfuerzo liberal. Para 1874 se menciona la existencias de 8 103 escuelas primarias, de las cuales 5 567 eran para niños, 1 594 para niñas, 548 mixtas, 124 para adultos, 21 para adultas y 249 sin clasificación.[5]

El esfuerzo fue meritorio, pero mínimo para las necesidades de la República, con aproximadamente 1 800 000 niños en edad escolar y con sólo 349 000

3. *Ibid.*: 53-54.

4. Guadalupe Monroy. La instrucción pública, en *Historia de México, la República Restaurada, Vida social*. 2ª ed. Editorial Hermes. México. 1974: 664; Josefina Vázquez de Knauth, *op. cit.*: 55.

5. Josefina Vázquez de Knauth. La República Restaurada y la educación. Un intento de victoria definitiva, en *La educación en la historia de México*. *Lecturas de Historia Mexicana*, vol. 7. El Colegio de México. México. 1992: 99-100.

en la escuela. Aquí también cabe preguntarse quién sostenía y dirigía estas escuelas; los números nos dicen que 603 eran costeadas por la federación y los estados, 5 240 por las municipalidades, 376 por corporaciones o individuos particulares, 117 por el clero católico u otras asociaciones religiosas, 1 581 eran privadas y de paga y 164 no estaban clasificadas.

Otro mandato fue la desaparición de toda enseñanza religiosa de los programas de estudio, según la Ley Reglamentaria publicada el 24 de febrero de 1868; con excepción de la escuela de sordomudos que mantendría la enseñanza del catecismo y de los "principios religiosos", los demás planteles se ocuparían de los deberes de las mujeres en la sociedad, de las madres en relación con la familia, o de la moral a secas.[6]

La ley de 1867 no sólo introdujo cambios sustanciales a la educación elemental, la de 1869 propició el advenimiento de nuevas instituciones educativas que significaron un gran avance para la enseñanza superior. Se fundaron diversas escuelas, secundarias y especiales, de jurisprudencia, medicina, agricultura y veterinaria; de bellas artes y comercio, normales para profesores, de artes y oficios, y para la enseñanza de sordomudos; el observatorio astronómico, el jardín botánico y una academia nacional de ciencias. Pero lo más importante, sin lugar a dudas, fue la Escuela de Estudios Preparatorios,[7] organizada por Gabino Barreda bajo los principios positivistas.[8]

Durante la presidencia de Benito Juárez, las leyes aludidas fueron las esenciales en materia educativa; ya que sería hasta el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada cuando se volvería a expedir otra ley sobre educación, precisamente con el decreto del 10 de diciembre de 1874, que estableció el laicismo en las escuelas de todo el país, dictando lo siguiente:

> La instrucción religiosa y las prácticas oficiales de cualquier culto, quedan prohibidas en todos los establecimientos de la Federación, de los Estados y de los municipios. Se enseñará la moral en los que por la naturaleza de su institución, lo permitan, aunque sin referencia a ningún culto. La infracción de este artículo

6. Ernesto de la Torre Villar. La administración del presidente Juárez, 1867-1872, en *Historia de México*. Editorial Salvat. México. 1978: 2146; Josefina Z. Vázquez de Knauth, *Nacionalismo*…, *op. cit.*: 55.

7. Coloquialmente nombrada Escuela Nacional Preparatoria.

8. Josefina Z. Vázquez de Knauth. *Nacionalismo*…, *op. cit.*: 56.

será castigada con multa gubernativa de 25 a 200 pesos, y con destitución de los culpables en caso de reincidencia.[9]

La ley publicada en febrero de 1868 ya había causado gran impacto entre la sociedad, especialmente entre la Iglesia y diversos grupos católicos. Aunque la Iglesia se había mantenido al margen del ambiente político, al igual que los miembros del partido conservador,[10] éste creó en 1868 una agrupación que tenía como objetivo fomentar los intereses religiosos en el país; dicha asociación se denominó Sociedad Católica de México, cuyo primer presidente fue el abogado José de Jesús Cuevas, quien había fungido como auditor del Consejo de Estado del emperador Maximiliano.[11]

La Sociedad Católica de México no sólo se ocupó de fomentar la educación religiosa fundando escuelas de enseñanza elemental y preparatoria, sino que creó diversas publicaciones que llegaron a constituirse como los primeros medios de propuesta y propaganda de los grupos católicos en México.

La prensa escrita en ese momento desarrolló un papel de suma importancia. Dentro de los roles que desempeñó encontramos que se convirtió en difusora de ideas y de cultura, abonó al imaginario social y contribuyó a la construcción del sentimiento patriótico, aunque con intereses divergentes. Asimismo representó el medio ideal para el enfrentamiento del debate político y el acceso idóneo a la apertura de la opinión pública.

Tras la ofensiva liberal en contra de lo que simbolizaba el antiguo régimen, la Iglesia y sus corporaciones defendieron ardientemente su postura conservadora a través del discurso oral y escrito. Este grupo, sintiéndose agredido y apreciando que la nación mexicana sería destruida, formó un núcleo de resistencia en contra de las medidas liberales.

Ante el triunfo liberal, se dieron por establecidos los propósitos de reformar la educación pública, la propiedad eclesiástica, los fueros y el matrimonio. La Iglesia y los católicos consideraron estos planes un ataque directo. La Iglesia y sus diversos grupos, al ver amenazados sus intereses y facultades, ya de manera espontánea o ferviente, crearon publicaciones católicas para defender sus ideas y posesiones.

9. *Ibid.*: 61.

10. Jorge Adame Goddard. *El pensamiento político y social de los católicos en México, 1867-1914.* unam. México. 1980: 17.

11. *Ibid.*: 19-20.

La prensa de corte católico se erigió defensora de la doctrina romana, la sana moral, el buen juicio y el bien común. Este tipo de publicaciones poco argumentaron sobre los verdaderos intereses y trasfondos políticos de sus ediciones. En realidad las publicaciones religiosas sólo manifestaban que su único objetivo era defender la fe y la doctrina cristiana; esta época estuvo enmarcada por una fuerte oposición al catolicismo y a sus instituciones.

UNA MEDIDA EDUCATIVA POLÉMICA: LA EXCLUSIÓN DE LA ENSEÑANZA RELIGIOSA EN LAS ESCUELAS PRIMARIAS DE MÉXICO

Gran parte del siglo xix caracterizó a México por una importante movilidad política; novedosas corrientes e ideologías alcanzaron a la nueva nación que no se identificaba ni con su pasado ni con su presente. La construcción de su organización política llevó tiempo, desavenencias y desilusiones, casi un siglo de confrontaciones políticas que tuvieron como telón de fondo acalorados debates políticos en el Congreso. La lucha teorizante y conceptual se libró en primera instancia a través de las publicaciones en la prensa, y cuando el diálogo no fue suficiente el enfrentamiento de las diferentes facciones se trasladó al campo de batalla.

Las luchas por la supremacía de una de las dos ideologías en pugna, la conservadora católica y el liberalismo laico, sumió al país en el caos y la guerra civil. El Estado educador que proponían los liberales se sustentaba en la idea de un país ilustrado que viera hacia el progreso, la moral sustituiría al catecismo dogmático cristiano que se impartía en las escuelas de primeras letras y cuyo monopolio era ejercido por la institución eclesiástica.[12] Un nuevo régimen liberal de republicanismo laico asumió el poder y convocó a la elaboración de una nueva carta suprema, el pensamiento liberal no dio marcha atrás e implantó importantes reformas a partir de la constitución de 1857, entre la que destacaba la libertad de enseñanza.[13]

12. Milada Bazant. *Historia de la educación durante el Porfiriato*. El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos. México. 2000: 60-61.

13. *La Idea Liberal* (5), 16 de noviembre, 1864: 2.

El partido liberal buscó irrumpir con urgencia en una sociedad que no estaba preparada para asumir tales reformas, la tradición y la experiencia hispánica católica, así como un pasado indígena que estaba aún presente, con la prevalencia de un amplio sector indio, hacían de la nación mexicana un espacio inexperto para incorporar una política moderna, basada en modelos extranjeros que no se ajustaban de manera pertinente a lo requerido por el México de mediados del siglo xix.

El enfrentamiento político de dos facciones, la conservadora y la liberal, se manifestó en una persistente tensión entre tradición, por una parte; y desarrollo y progreso, por la otra; entre el aprecio a lo nacional y lo propio y la admiración por lo extranjero; los liberales veían en Estados Unidos un proyecto exitoso digno de imitarse, en tanto que los conservadores católicos se inclinaban por la permanencia del *status quo*. La solución ideal debió haber sido la concertación entre ambos, pero eran tiempos de crisis y contradicciones.

Los liberales tuvieron que luchar desde muchos frentes, en especial desde el ideológico y político, en contra de la mentalidad conservadora, para obtener una verdadera emancipación del anterior régimen. Entre las libertades que proponían los liberales se encontraban desde luego la libertad de enseñanza y de conciencia; la ley sobre inmigración; la nacionalización de los bienes de manos muertas; la extinción de monacales y la ley sobre fueros. La creación del registro civil y la libertad de culto garantizarían finalmente la fluidez económica de los capitales financieros. Tales propuestas se respaldaban en la experiencia estadounidense donde el protestantismo y la tolerancia religiosa habían hecho de la vecina nación un Estado próspero económicamente; los grupos en conflicto se enfrentarían con las armas en la Guerra de Reforma.[14] Respecto de la libertad de enseñanza, la prensa conservadora manifestó su resentimiento hacia aquellos que arremetían contra la Iglesia y sus instituciones, dicha postura se percibe a medida que el lector se introduce en los artículos publicados. Para muchos que escribieron en este tipo de prensa desarrollar sus posturas significó una verdadera cruzada, la cual, según su dicho, no sólo procuraba el bien de la nación, sino que defendía una fe legitimada en las instituciones eclesiásticas.

Entre las publicaciones católicas más representativas encontramos: *La Sociedad Católica*, revista quincenal que apareció en abril de 1869 y dejó de

14. *La Idea Liberal* (3), 9 de noviembre, 1864: 2.

editarse en diciembre de 1873; *El Semanario Católico*, divulgado de febrero a noviembre de 1869; *El Pueblo*, de enero a marzo de 1870; *El Mensajero Católico*, circulación semanaria editada en 1875; y el órgano principal de la sociedad católica *La Voz de México*, publicado diariamente de 1870 a 1875.

En la publicación denominada *La Sociedad Católica* podemos observar el impacto que causó en 1868 la modificación a la Ley de Instrucción Pública respecto de la anulación de toda enseñanza religiosa en los planes de estudio de las escuelas del país cuando se expresa:

> Esas escuelas en donde los niños no escuchan el santo nombre de Dios, en donde, porque así lo quiere una ley impía, no se enseñan los elementos de la Religión Cristiana, son los seminarios donde germinan los futuros suicidas, los criminales y los bribones de toda especie. Estos desgraciados niños están actualmente amamantados por la más corrupta de las filosofías, el indiferentismo religioso.[15]

Opiniones como la anterior fueron expresadas por los redactores de *La Sociedad Católica* —Ignacio Aguilar y Machorro, Rafael Gómez, José de Jesús Cuevas y Manuel García Aguirre, entre otros—, al seguir la definición del programa de la publicación que consistía en "trabajar en común por la propagación de las ideas morales y religiosas, único e indisoluble lazo de nuestra unión".[16]

En el tono arriba mostrado, podemos encontrar infinidad de protestas ante la cancelación o supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas primarias, aunque es preciso acotar que el problema no repercutió con mayor intensidad dentro de las escuelas particulares, pues éstas siguieron instruyendo a los niños con el catecismo del padre Ripalda, lo que no sucedió con las escuelas sostenidas por la federación y los ayuntamientos, las cuales sí tuvieron que acatar al pie de la letra lo dictaminado por la ley.

A pesar de este escenario, los grupos católicos emitieron serias protestas a través del medio informativo *La Sociedad Católica*, llegando a planteamientos bastante dañinos para las escuelas oficiales.

Para 1875, después de que el presidente Sebastián Lerdo de Tejada decretara el establecimiento del laicismo en todo el país mediante el decreto del 10 de diciembre de 1874, la sociedad católica de México seguiría publicando

15. El suicidio. *La Sociedad Católica*, enero, 1869: 153.
16. *Ibid*.

semanariamente, a través de *El Mensajero Católico*, artículos y desplegados en contra de las escuelas a cargo del Estado. El objetivo era convencer a los padres de familia para que no mandaran a sus hijos a éstas, sino que los llevaran a donde sí se impartía enseñanza religiosa:

> Espero que nuestros mismos legisladores, movidos de lo Alto, vuelvan a las escuelas todas las influencias de la doctrina católica, y ésta será una hermosa página de nuestra historia religiosa; pero entre tanto, es necesario indicaros algunos medios útiles para suplir lo que falta. Sea primero: que todo padre de familia que pueda pagar la enseñanza en la escuela donde se da religión haga un esfuerzo para hacer este sacrificio. Sea segundo: que a los cursantes de la escuela donde no se da esta enseñanza, las familias puedan en su seno darla, la den, como se practicaba antiguamente, cuando enseñaban, pobres y ricos, a sus hijos o criados el catecismo, haciendo que aprendieran el texto de Ripalda. Sea tercero: que las sociedades católicas de ambos sexos; hagan esfuerzos sobrehumanos para fundar escuelas o ampliar las que hay, y que con loable empeño instruyan, procurándose recursos de la caridad cristiana para sostenerlas, como ya lo vemos con tanta edificación de los fieles.[17]

Es preciso decir que hacia 1880 se continuaban publicando artículos de esta índole, en tanto se regulaba y definía la ley educativa, amén de publicarse. Los debates giraron en torno a quién y cómo se impartiría la educación y sobre la correspondencia de su administración, si era competencia de los poderes generales o de los estados. El clero católico, en un afán estratégico, utilizó a los conservadores para sentirse acompañado en su lucha.

De esta manera, sustituir el principio religioso por el científico no fue tarea fácil considerando que el proyecto educativo se construyó desde esta perspectiva con el fin de unificar la educación. Este proyecto significó inicialmente desarraigar la vieja formación por una nueva, la cual se construiría a través del método científico denominado "objetivo" y cuya aplicación venía a sustituir a la antigua escuela lancasteriana de arraigada tradición en México.[18]

Esta nueva educación, impulsada como política de Estado, luego de haberse suprimido la enseñanza religiosa, buscaba referentes ideológicos para

17. Noticias piadosas. *El Mensajero Católico*, 24 de junio, 1875: 185-186.
18. Milada Bazant, *op. cit.*: 35.

sustentar el laicismo con el cual había surgido. Las implicaciones de la separación Iglesia-Estado no sólo significó la reorganización de todo el aparato gubernamental y su administración, sino una legitimación sustentable que diera sentido al cambio trascendental que idearon las mentes liberales. El objetivo final de estas políticas de Estado se fundamentó en la construcción de un sentido patriótico que unificara y dotara de identidad a los mexicanos. La conformación de un carácter nacional laico constituyó la doctrina liberal que se instituyó sobre las bases de la modernidad.

DEBATE TAMBIÉN SUSCITADO EN PUEBLA

El debate que suscitó la enseñanza laica no sólo se reflejó en la capital de la República, sino en diversos estados de la misma. A partir de la modificación de la Ley Orgánica de Instrucción Pública de 1867, varias entidades recibieron su influencia y decretaron también no enseñar religión en las escuelas públicas, como fue el caso de la ciudad de Puebla.

En Puebla, el acalorado debate también se vivió en la prensa, una de corte liberal y otra conservadora. La educación de primaria elemental sufrió una transformación radical que se manifestó intensamente con las reformas de 1867; por ejemplo, en la adopción de nuevos cánones que enriquecieron el espíritu de los niños mexicanos, conceptos como el de patria y de unificación nacional estuvieron presentes; asimismo, el panteón de héroes nacionales sustituyó dramáticamente el santoral cristiano.

En todo el estado poblano, profundamente católico, la reacción fue bastante fuerte. Puebla participó activamente en el debate público, de ello nos dan cuenta los periódicos *La Libertad* y *El Orden, La Razón, El Conservador, El Honor Nacional* y *La Idea Liberal,* entre otros. En la prensa conservadora se percibe indudable animosidad en contra de los que atacaban a la Iglesia y a sus instituciones. Se advierte a medida que el lector se introduce en los artículos, el celo con el que se escribe y se da respuestas a los pronunciamientos en contra del catolicismo y la educación libre.

Para muchos de los redactores que escribieron en este tipo de prensa desarrollar sus posturas significó una verdadera cruzada, con la cual no sólo procuraban el bien de la nación, sino que defendían una fe legitimada en las instituciones eclesiásticas. Sin embargo, a la vez que se definía esta ley, se

censuraba la existencia de las órdenes religiosas, cuyo ministerio principal era la enseñanza.

Las protestas contra la anulación de la enseñanza de la religión en los colegios poblanos no esperaron. Uno de los periódicos católicos locales más importantes y vehementes en este sentido fue *La Revista Eclesiástica*, donde se expresaba lo siguiente:

> En la moderna legislación, se permite la enseñanza de la moral, pero sin creencia religiosa alguna. ¿Esto es posible, sin vulnerar los intereses vitales de la sociedad? ¿Podráse de este modo educar a la juventud sin abrirle un tenebroso e infausto porvenir? Con semejante sistema de educación nada extraño es, que nuestra juventud sea fatua, soberbia, desleal y desnaturalizada: que no tenga en su boca más que obscenidades, en el corazón el odio a la virtud y a la piedad, y que su semblante, marcado por el sello ignominioso de la corrupción, presente, en lugar de las gracias juveniles, una fisonomía decrépita. Son los frutos de civilización y de religión que está ya dando el árbol de la educación filosófica.[19]

Cabe aclarar que aunque la Iglesia y los diferentes grupos católicos hayan protestado en contra de las leyes expedidas por el gobierno liberal, las mismas no les afectaron en forma directa, ya que sólo se implantó la medida estrictamente en las escuelas oficiales y no en las particulares, donde a pesar de que sólo debían enseñar moral, siguieron impartiendo enseñanza religiosa.

Sin embargo, hubo estados como el de Veracruz en que fue tan estricta la vigilancia para llevar a cabo el cumplimiento de la ley, que el gobierno cerró algunas escuelas donde se continuaba instruyendo a los niños con el catecismo del padre Ripalda, pues a pesar de estar sostenidas por el ayuntamiento permitían el uso de libros religiosos.[20]

Para 1865, el municipio de Puebla contaba con 14 escuelas que instruían a 2 297 alumnos; mientras que 75 escuelas particulares asistían a 2 008 alumnos.[21]

19. Necesidad de la enseñanza de la religión católica en los establecimiento de educación primaria. *La Revista Eclesiástica*, 9 de octubre, 1869.

20. José Velasco del Toro. *Cien años de educación en Veracruz: 1810-1910.* 2a ed. Editorial de la Universidad Veracruzana. Jalapa, Veracruz. 1988: 64-65.

21. Archivo Municipal del Ayuntamiento de Puebla (en adelante AMAP), Escuelas. vol. 177, exp. 1830. 1865, ff. 9-64.

Podemos observar que el número de escuelas particulares en la ciudad rebasó considerablemente a las oficiales, pero estas últimas contaban con un número mayor de alumnos. En 1866 encontramos el mismo número de escuelas municipales, siete eran de niños y siete de niñas; de las cuales 13 utilizaron el método simultáneo y sólo una el sistema mutuo.[22]

En 1866 funcionaban 77 colegios, escuelas de niños y escuelas amigas para niñas, haciendo la aclaración de que tales establecimientos fueron registrados por el ayuntamiento de la ciudad, probablemente hayan existido más sostenidos por la Iglesia.

De las 77 escuelas inscritas, 75 se encontraban funcionando y dos permanecían cerradas, una amiga y una escuela para niños. De la cantidad de escuelas ya descritas, 26 correspondían a la enseñanza para niños, 35 amigas para niñas y 14 escuelas mixtas para los dos sexos. Es importante resaltar que la denominación de *escuela* correspondía de manera específica al lugar donde sólo podían asistir los niños, a menos que se nombrara mixta asistirían niños y niñas; y las escuelas *amigas* eran establecimientos donde se educaba a las niñas.

Los preceptores de dichas escuelas eran en su mayoría civiles, descontando dos escuelas para niños que tenían como director a un presbítero y a un fraile, al igual que una escuela amiga dirigida por dos monjas. Es también interesante señalar que en algunas de estas escuelas contaban con dos y hasta seis profesores para su funcionamiento, sin embargo, la mayoría sólo tenía un profesor-director. Los sueldos que los profesores recibían provenían de las cuotas que los niños pagaban.

La mayoría de estos establecimientos se fundaron en Puebla entre 1850 y 1860, con excepción de dos escuelas que iniciaron sus funciones en 1825 y 1826, y de una escuela amiga establecida en 1821.

Punto importante a mencionar son los programas de estudio y los sistemas de enseñanza utilizados en dichas escuelas. En primer lugar, hay que resaltar que los programas de estudio de una escuela y de una escuela amiga eran completamente diferentes.

La escuela, donde se preparaban los niños, requería de una mayor amplitud de conocimientos, por lo que su programa de enseñanza consistía en las siguientes materias: doctrina cristiana de Ripalda; historia sagrada de Fleury; lectura, urbanidad; gramáticas castellana, latina, francesa, inglesa y alemana;

22. *Ibid.*, ff. 123-123 vta.

escritura inglesa, itálica, gótica, redonda y ornamental; aritmética comercial, álgebra, geografía, dibujo natural, lineal y ornamental; filosofía, teneduría de libros, sistema métrico decimal, gimnasia, idioma francés y religión.

No sabemos si realmente los niños alcanzaban a comprender todas y cada una de las materias, lo que sí sabemos es que había una enorme diferencia entre la enseñanza impartida entre varones y mujeres.

Las niñas sólo aprendían a leer en su silabario de San Miguel, a escribir con la gramática española, historia sagrada con Fleury y la doctrina cristiana con Ripalda, además de aritmética, bordados, tejidos y costuras de todos los colores.[23]

A pesar de lo que las leyes pudieran dictar, el control de la educación por parte de la Iglesia fue por mucho tiempo considerable, y aunque la Iglesia no lo ejercía ya directamente, la misma sociedad se encargaba de ello a través de los diferentes grupos católicos.

CONCLUSIONES

La educación en México ha transitado por diferentes periodos de inestabilidad y adaptación, la llegada de políticas modernas impulsadas por el Estado en la segunda mitad del siglo xix manifiesta esos cambios trascendentales que comienzan con la Constitución de 1857, la organización de la instrucción pública a través de la ley expedida el 2 de diciembre de 1867, así como por la ley publicada en febrero de 1868, que suprime toda enseñanza religiosa de los programas de estudio, causando un gran impacto entre la sociedad, grupos católicos e Iglesia.

Una de las vías liberales para sacar a México del atraso y la vulnerabilidad durante la República Restaurada fue la educación, todos los intentos iban encaminados a la formación digna del ciudadano, a crearle sentido de pertenencia y a transformar una concepción educativa teocrática en una laica, sustentada en los principios de laicidad, obligatoriedad y gratuidad. El sistema educativo para primaria, impulsado por el Estado, estaba diseñado para implantar nuevos preceptos que transformaran al niño en el ciudadano del futuro capaz y consciente, con nuevos hábitos, costumbres y valores.

23. amap. Escuelas. vol. 177, exp. 1830. 1865, ff. 10-64.

Por lo tanto, la legislación liberal en materia educativa, reglamentada y modificada, provocaría una seria polémica entre la sociedad, no sólo porque tocaba un punto bastante delicado a tratar, como fue eliminar la enseñanza de la religión de los planes de estudio, sino porque iba en contra de los intereses de la Iglesia católica, institución que había controlado la educación por muchos años en México.

Los partidos cristianos en Europa

Selvino Antonio Malfatti
Instituto de Filosofia Luso-brasileira. Lisboa, Portugal
Invesigador del CNPq, Grupo de Pesquisa, Dimensões do Agir Humano, Universidade Federal de Santa Maria (Brasil)

INTRODUCCIÓN

Los partidos cristianos surgieron y se desarrollaron en el contexto histórico del siglo xix y xx en Europa. Eso no significa que antes no hubiera habido grupos laicos comprometidos con los principios y valores cristianos, aunque, tras el siglo xx, no haya todavía partidos cristianos. Apenas se resalta que fue en ese ambiente histórico que ellos marcaron su presencia de manera indeleble y de una forma peculiar. Este fenómeno, por su vez, ocurrió intensamente en Europa, en un reducido número de países. En Inglaterra, por ejemplo, los partidos cristianos no tuvieron fuerza política. En América prácticamente no existieron. Fue, por lo tanto, de comprensión geográfica limitada.

La primera dificultad, cuando se quiere estudiar la democracia cristiana europea es la denominación de partidos, ora católicos, ora cristianos. En verdad, todo católico es cristiano, pero no viceversa. Inicialmente, el término "católico" fue empleado en sentido peyorativo por los adversarios de esos

partidos. Era un sobrenombre casi de desprecio; mientras tanto, había también dirigentes de esos partidos que cuestionaban que se autodenominaran católicos. Además, el nombre católico predominó en el siglo xix, mientras que en el siglo xx la denominación más corriente fue cristiano. Por tanto, católicos y cristianos no consiguieron abarcar la realidad de la democracia cristiana. Existía todavía la Federación de Círculos Católicos de Bélgica, el Partido Católico Popular en Países Bajos, el Gran Ducado de Baden y Hungría. No menos importantes eran el Partido de Centro, el Partido Demócrata Popular, la Liga Democrática, el Movimiento Republicano Popular, el Partido Popular, etcétera.

La preferencia por el término cristiano se dio por el hecho de que ése no excluiría al electorado protestante que podría incorporarse en la disputa política, además de demostrar autonomía en relación con la jerarquía católica. En este estudio nos valemos de la denominación de "democracia cristiana" para reunir tanto a los partidos católicos como cristianos.

El adjetivo "popular", a su vez, indica una ideología, esto es, un "pueblo organizado" en corporaciones y asociaciones, en oposición al liberalismo individualista. La cuestión de la "democracia" era un claro mensaje tanto para los liberales cuanto para la Iglesia. Para los liberales, los demócratas cristianos estaban dispuestos a aceptar las reglas del juego liberal, la democracia formal, pero no su contenido individualista. Para la Iglesia, que rechazaba el liberalismo, se afirmaba que ella aceptaba el juego liberal, pero declaraba que quería otro contenido, diferente del liberal, esto es, los de la doctrina social de la Iglesia, los principios y valores cristianos.

Si observamos el mapa de Europa en los siglos xix y xx, podemos constatar que, en algunos espacios, la democracia cristiana tuvo éxito, pero en otros menos y, en otros, prácticamente fue inexistente. A partir de eso, podemos formular algunas indagaciones. ¿Por qué los partidos demócratas cristianos germinaron y florecieron en determinadas localidades y en otras no? ¿Cuáles fueron las condiciones propicias para que emergieren partidos cristianos? Existen innúmeras razones, apuntaremos las más significativas.

Era necesario que hubiera un *humus* institucional, esto es, instituciones que garantizaran su éxito. Era necesario, por lo tanto, un régimen representativo y un parlamento. En la Edad Media no fue posible porque no existían tales instituciones. El monarca absoluto no permitía la división del poder y mucho menos considerarlo de origen popular. Los regímenes liberales crearon este

ambiente favorable, en el cual los partidos cristianos aprovecharon el espacio no llenado por los demás partidos.

Otra condición fue un Estado religiosamente neutro. Formar un partido cristiano dentro de un ambiente político donde la religión constituye parte del aparato institucional del Estado sería un contrasentido. Un partido católico, por ejemplo, en que la Iglesia ostentara la religión oficial del Estado, no tenía el menor sentido.

La condición siguiente era que los cristianos políticamente eran minorías y que hubiera algún partido, o varios, que los discriminaran. Para tanto, hay un desafío a enfrentar y, para eso, se necesita luchar. Fue lo que ocurrió en el periodo, principalmente en el siglo XIX, en que los católicos, en Italia, perdieron espacio por los liberales y, por eso, fue necesario reconquistar su lugar; también en el Imperio austriaco, los católicos eran considerados ciudadanos de segunda categoría.

Los partidos cristianos pueden hasta nacer en el seno de la jerarquía, pero necesitan liberarse y volverse autónomos. Mientras los partidos sigan dominados y dependientes del clero, no lograrán delinear una ética de bien común, lo que ocurrirá no sólo con los fieles. Pueden inspirarse en la doctrina de la Iglesia, pero no sublimarla como bien absoluto y sí considerarla un bien relativo válido para toda sociedad y no sólo para aquella determinada religión. Se forma así una concepción de modelo de sociedad cristiana no exclusivista.

Se percibe que partidos cristianos y católicos fueron bien mantenidos en sociedades donde el cristianismo era practicado con fervor, intensamente. Una parte de la cultura popular se identificaba con lo cotidiano de la población. De ese modo, los partidos cristianos, en esas sociedades, se constituían en una continuidad de la creencia particular. El catolicismo era la expresión política de la religión. El cristianismo de las asociaciones, de las entidades, de los sindicatos que pasaron a ser parte del partido. Éste pasó a ser la cara social de la religión.

Aunque esas condiciones fuesen favorables, no serían suficientes si no hubiera habido una determinación de avanzar de la simple postura defensiva hacia la ofensiva, como ocurría en el primer momento en que los católicos y cristianos simplemente querían defenderse de los ataques de los liberales. En efecto, la primera decisión fue de defensa ante los liberales, pero en seguida se pasó al ataque, esto es, a la confrontación ideológica en las urnas, a partir del éxito, la consolidación y permanencia como partido político cristiano.

Hasta el momento hemos hablado de la autonomía en relación con la jerarquía eclesiástica, sin embargo, era una autonomía *sui generis*, pues la Iglesia necesitaba del partido y el partido necesitaba de la Iglesia. Caminaban paralelamente, pero se relacionaban. La Iglesia, principalmente en periodos electorales, a veces, sutilmente, otras veces abiertamente, apoyaba a los candidatos cristianos. Éstos, a su vez, defendían ante el poder público las iniciativas de la Iglesia. Era una vía de ida y venida, mano doble. No se puede decir que los partidos cristianos fuesen el brazo secular de la Iglesia, aunque fueran parte de la política del Vaticano.[1]

LA IGLESIA Y EL LIBERALISMO

En el siglo xix, en Europa, antes de 1960, debido al avance de la ideología liberal, la posibilidad de la Iglesia de influir políticamente a través de partidos confesionales resultó en fracaso. Eso porque la mayoría de los católicos la identificaba con el conservadurismo y, por tanto, con la monarquía del tipo absolutista, además de defender los derechos y los privilegios de la Iglesia. La Iglesia, a su vez, hacía a un lado a los políticos cristianos laicos y trataba sus cuestiones directamente con los jefes de Estado, a través de su jerarquía, y desautorizaba cualquier persona que hablara como su representante.

La situación comenzó a modificarse en la década de los sesenta, cuando los gobiernos liberales empezaron una serie de ataques contra los privilegios de la Iglesia, como ocurrió en Bélgica, Holanda, Austria, Alemania, Italia y Francia. Ése es un periodo caracterizado por el anticlericalismo. Los ataques liberales se centraban, principalmente, en la educación y en la familia. Habría una confrontación ideológica entre el conservadurismo de la Iglesia y el liberalismo de las élites dirigentes. El ataque de los liberales a la familia y a la educación mostraba lo mismo, esto es, el control ideológico. La Iglesia, por el control que ejercía sobre la familia y la educación a través de la religión y las escuelas, poseía gran influencia ideológica sobre sus fieles, los cuales eran mayoría en la sociedad. Esta población se volvía objeto a conquistar para los liberales, pues necesitaban de su consentimiento para legitimarse. Como estrategia, los

1. Jean-Marie Mayeur. *Los partidos católicos y demócrata cristianos, un intento de definición.* Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. México. 1987: 9-14.

liberales utilizaban la desmoralización de la Iglesia como institución. Ésta, acosada por los liberales, procuraba evidentemente defenderse. Como su voz era cada vez menos influyente ante las élites políticas, tomó la decisión de aislarse del mundo político y cerrarse sobre sí misma. Pasó entonces a llevar una vida paralela, se convirtió en un Estado dentro de otro Estado. Esa estrategia no se mostró ni eficiente ni eficaz. Los ataques fueron más intensos y el descrédito político aumentaba en la misma proporción.

La Iglesia cambió entonces de estrategia. Se volvió hacia sus asociaciones, presentes en las parroquias, clubes recreativos, cofradías y otras formas de organización comunitaria. Centralizó esas asociaciones no con un objetivo político, sino el de una vida exclusivamente religiosa. Esa estrategia, empero, también fue ineficiente para evitar los ataques liberales, pues los miembros de las asociaciones se mostraban descontentos por no poder influir políticamente.

El primer paso de la Iglesia para influir en la política fue apoyar a grupos conservadores, éstas revisaban los resultados electorales y se contraponían a los ataques de los liberales. La Iglesia, empero, no quería tener partido político y se daba por satisfecha si cesaban los ataques. Los grupos, a su vez, pensaban en términos de una influencia pasajera y no de un partido permanente.

En ese momento, todavía, la Iglesia apoyó a grupos concretos y sus miembros y organizaciones tuvieron que dedicarse a la praxis política —más precisamente en las campañas electorales— y la Iglesia fue forzada a una acción coordinada, realizando una acción conjunta con toda su organización de masas.[2]

Hasta ese momento, el movimiento político católico no poseía autonomía. Había apenas un apoyo del electorado católico a los candidatos. Si obtuviera la revocación de las reformas anticlericales, se daría por satisfecha, y el movimiento católico se retiraría de la praxis política. Su presencia sería apenas coyuntural y no estructural. En el Vaticano la idea de fundar un partido político católico era ostensiblemente alejada.[3]

2. Gabriele de Rosa. *Il movimento cattolico in Itália: dalla Restaurazione all´età Giolittiana.* Laterza. Bari. 1972: 265ss.

3. Dino Secco Suardo. *I cattolici intransigenti: studio di una psicologia e di una mentalità.* Moncelliana. Brescia. 1962: 135.

EMERGENCIA DE PARTIDOS CONFESIONALES

En tal contexto, ¿cómo explicar la emergencia de los partidos católicos? ¿Cómo estos partidos consiguieron encontrar un espacio político en el congestionado mercado electoral ocupado por la dicotomía entre las dos ideologías-patrón de liberales y socialistas, subdivididas en decenas de subideologías? ¿Cómo estas dos ideologías convivieron con el nuevo actor político?

Lo que ocurrió fue que el éxito electoral no estaba previsto ni por los liberales ni por los socialistas y, mucho menos, por el conservadurismo de la Iglesia. Mientras tanto, el movimiento político cristiano, a partir de entonces, adquirió *motu propio*. De allí nació una identidad política de los laicos, aunque católicos en su mayoría, y cristianos de un modo general. El electorado se posicionó contra la orientación y pensamiento de la Iglesia. Legitimó la participación política de los católicos, la cual se emancipó de la jerarquía y, por lo tanto, huyó del control de la Iglesia, haciendo nacer los partidos confesionales. A partir de entonces, los católicos laicos promovieron su propia agenda, con contenidos de la doctrina de la Iglesia, pero con estrategias políticas liberales. Los activistas católicos reconocieron que no solamente el llamar material de los socialistas y el disfrute de la libertad de los liberales era políticamente un buen negocio, sino también su oferta religiosa. El hombre no solamente sentía hambre de pan o necesidad de libertad, sino también de respuestas existenciales.

En ese periodo, durante la década de los ochenta del siglo XIX, el voto se encaminaba hacia la universalidad. Con el éxito electoral, los partidos católicos se volvieron los pioneros como partidos de masas y, por lo tanto, fueron los primeros que se beneficiaron de la democratización del sufragio. Por eso, quien creó los partidos confesionales fue el consenso de las masas que afluyeron para las propuestas de los movimientos católicos de masas.

Lo que de hecho contó no fueron los resultados electorales en términos de sillas, sino la percepción de la propia fuerza política. Fue lo que ocurrió en Alemania e Italia. El Zentrum alemán obtuvo 18.7% en 1871, mientras el Partito Popolare italiano conseguía 20.5% de las sillas en 1919. La toma de conciencia y la percepción del momento se asentaban sobre tres razones fundamentales: primero, tanto el Zentrum como el Partito Popolare se transformaron en la segunda fuerza política en su país; segundo, la derrota infligida a los liberales levantó la moral de los participantes; tercero, fue la primera

demostración de fuerza de los católicos en defensa de la Iglesia. También no se puede dejar de registrar el elemento sorpresa de los adversarios de las coaliciones católicas. Los liberales estaban tan seguros de sus posiciones hegemónicas inamovibles que ni siquiera soñaban con aquel inesperado resultado electoral. Y fue precisamente el elemento sorpresa, también para la Iglesia, que llevó a la pérdida de control del movimiento católico, el cual empezó a actuar por *motu propio*, fuera de la gravitación de la jerarquía eclesiástica, fundando partidos confesionales.[4]

En el contexto europeo de formación de partidos confesionales, Francia constituye una excepción. Como afirman Boutry y Michel, "la vida política francesa nunca experimentó un legítimo partido confesional, o sea, una organización política con filiados, un electorado, un buen programa con objetivos en sintonía con una confesión". Varias explicaciones fueron presentadas, como la decadencia de la fe o el entendimiento de que los partidos conservadores suplieron una laguna. Sin embargo, esas explicaciones no contestan a todas las objeciones. Una de ellas es el hecho de que, en Francia, el catolicismo siempre fue relevante, por eso la Iglesia la denominaba "hija mayor". Otra cuestión es la circunstancia de la virulencia del conflicto entre Iglesia y Estado en el periodo de 1879 a 1906 que, incluso, se vuelve la cuestión ideológica clave entre Estado e Iglesia en la III República.

La respuesta más plausible parece residir en las repetidas derrotas electorales de los conservadores. En el periodo comprendido entre 1876 a 1919, ellos perdieron todas las competencias, quedando siempre en la oposición. El argumento de que la religión es un componente perdedor no convence, pues en otros lugares se daba exactamente lo contario. La explicación debe ser buscada en el seno del propio conservadurismo francés, caracterizado por la división interna y desorganización como grupo político. En numerosas elecciones cruciales, los candidatos conservadores se combatían mutuamente. La competencia no era solamente interideológica, sino intraideológica. El electorado estaba confuso y submovilizado, causando el abstencionismo electoral. Pero, ¿cómo explicar esa desmovilización? La Iglesia, en Francia, no optó por la estrategia organizativa.[5]

4. John N. Molony. *The Emergence of Political Catholicism in Italy: Partito Popolare, 1919-1926*. Totawa. Rowan Littlefield. 1977: 65ss.

5. Émile Poulat. *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*. Casterman. París. 1977: 130ss.

Por eso faltó la dimensión popular del catolicismo en Francia. La Iglesia prefirió otra estrategia, una alternativa a la movilización popular, porque creía que los republicanos serían derrotados por la derecha y la monarquía restablecida. La Iglesia depositaba sus esperanzas en la fuerza de la derecha y en la inestabilidad del régimen republicano. Esto llevaría a una situación insostenible ante la cual el electorado optaría por la derecha o los militares derribarían el régimen e implantarían uno más estable, identificado con la monarquía. Cuando en 1889 fracasó el golpe de Estado de Boulanger, la Iglesia se convenció de que erraba. Entonces, con afán, intentó revigorizar una estrategia participativa, apoyando la derecha. Un ejemplo fue la Action Liberale Populaire, pero ya era tarde. La movilización pro- Iglesia fue débil, incluso muchos ciudadanos religiosos apoyaron a los republicanos. Las repetidas derrotas dejaron a los activistas sin ánimo no solamente para continuar en la participación, sino también dispuestos a no involucrarse en la fundación de un partido confesional. En 1906 ocurrió la separación entre Iglesia y Estado y, con ella, una batalla electoral más pérdida por la ALP. Los republicanos se conformaron, cesaron los ataques anticlericales y la Iglesia cayó en sí misma admitiendo la derrota.

LOS PARTIDOS CRISTIANOS DE LA POSGUERRA

Al finalizar el conflicto mundial en 1945, los partidos cristianos ascienden al poder en la mayor parte de Europa. Varias razones pueden ser listadas para explicar ese éxito político. Primeramente, los demócratas cristianos se alistaron en la resistencia a los regímenes fascista y nazi. En segundo lugar, los partidos de la derecha tradicional desaparecieron en el periodo bélico, dejando un vacío político. En tercero, el rechazo al comunismo y, por último, el apoyo de la Iglesia a los partidos cristianos. Se destacaron como liderazgos en sus países, Alcide de Gasperi, en Italia; Konrad Adenauer, en Alemania, y Robert Schuman, en Francia. Aunque en Francia la democracia cristiana fue meteórica, o sea, de rápida ascensión y caída, en otros países, como Bélgica, Holanda, Alemania e Italia, conquistó posiciones políticas duraderas. Se podría mencionar que el auge político, sostenido por la democracia cristiana en Europa, ocurrió en la década de los sesenta, empezando entonces su retraso.

a) Bélgica

En Bélgica, cuya cuestión política central fue la disputa por la hegemonía lingüística flamenca y francesa, se formaban gobiernos de coalición partidaria. La excepción ocurre entre 1950 y 1954 con un gobierno socialcristiano del Partido Social Cristiano. Tras ese periodo se constituye un gobierno de coalición con liderazgo del socialista Achille Von Acker apoya un sistema de enseñanza laico en detrimento de la enseñanza confesional católica. En 1958, nuevamente el Partido Social Cristiano consigue el gobierno, pero los fracasos ante el problema lingüístico de los gobiernos liderados por los cristianos Gaston Eyskens, Théo LeFèvree y Pierre Harmel, provocan la derrota electoral en 1961 y 1965. Nuevamente vuelve la cuestión central, la lengua. Eyskens propone una frontera lingüística entre las regiones que hablan francés y las que hablan flamenco. Los de lengua francesa, minoría con 33%, no acatan y dejan de prestar apoyo político, provocando la caída del gobierno de Paul Vande-Boeynants, entonces se convoca a nuevas elecciones.

b) Países Bajos

Los Países Bajos o Reino de los Países Bajos también *experimentó* un fuerte partido cristiano tras la Segunda Guerra Mundial. Se trata del Partido de la Población Católica que, desde 1948, gobernó en un sistema de alianza con casi todos los demás partidos políticos. De 1954 a 1959 perdió el gobierno por los laboristas, porque el Partido Católico no aceptaba formar un gobierno con los laboristas de la oposición, temiendo perder el apoyo del electorado obrero católico. Esa situación dio oportunidad a que los laboristas prevalecieran en la formación del gobierno.

Se advierte que el Partido Católico y los laboristas fueron los únicos que tuvieron un crecimiento significativo en el número de sillas. Los demás o se mantuvieron o perdieron escaños. Al fin de la década de los sesenta (1967), se formó una amplia coalición para constituir un gobierno. Así se dio la alianza con el Partido de la Población Católica, los Liberales, los Antirrevolucionarios y los Cristianos Históricos, los cuales consiguieron 86 de las 150 sillas. El líder del gobierno, Piet de Jong, pertenecía al Partido Católico. Sin embargo, después de la década de los sesenta, como en los demás países europeos, empezó el aminoramiento del Partido Católico.

c) Austria

Al término de la Segunda Guerra Mundial, Austria, que fue anexada a Alemania por Hitler, es dividida en cuatro zonas ocupadas por los aliados: Francia, Inglaterra, Estados Unidos y Rusia. Se constituyó un gobierno provisorio y la república fue establecida. En 1955 el país consiguió nuevamente su soberanía con el Tratado del Estado Austriaco. Fue promulgada una Constitución, comprometiéndose a mantener su neutralidad. En 1966 fueron realizadas elecciones para ocupar los lugares de 165 diputados de la Asamblea Nacional. El resultado apuntó una mayoría absoluta para el Partido Católico, Partido Popular de Austria, el cual en las elecciones de 1962 obtuvo 81 sillas, faltando apenas dos para la mayoría absoluta.

Se formó un gobierno monopartidario con Josef Klaus. Pero en 1970, el gobierno pasó a los socialistas, teniendo como líder a Bruno Kreisky.

d) Alemania

En 1949, Alemania fue dividida en oriental y occidental pero, poco a poco, cada una de ellas empezó una vida política propia. La oriental prácticamente se volvió satélite de la URSS, subordinándose a las decisiones superiores de Moscú; y la occidental, paulatinamente, reanuda una vida autónoma. En ese contexto, el renacimiento de los partidos políticos en la occidental ocurrió con las primeras elecciones administrativas de 1946, cuando se presentaron a la disputa los demócratacristianos, los socialdemócratas y los liberales, permaneciendo éstos por casi medio siglo en la arena política. En la zona dominada por los soviéticos, los socialdemócratas y los socialistas son obligados a fundirse, dificultando la competencia para los demás partidos, como los demócrata cristianos.

El 14 de agosto de 1949 se realizan elecciones en la República Federal de Alemania y dan la victoria a los demócratacristianos bajo liderazgo de Konrad Adenauer, el cual, en septiembre, forma el primer gabinete de centro-derecha con los liberales y otros partidos conservadores. Adenauer escoge para ministro a Ludwig Erhard que lleva adelante una propuesta político-económica propia de la economía social de mercado. Hay que subrayar que la economía social de mercado no se identifica con el liberalismo económico. La propuesta es originaria de ideas político-económicas de la propia Alemania. La economía social de mercado puede ser entendida como una combinación de libertad de mercado

con la eficiencia proveniente de la competencia, esto como la garantía de una existencia digna para los sectores menos favorecidos de la sociedad.

El éxito del plan fue secundado por algunos factores que no dependieron directamente del ministro Erhard. Entre ellos se puede destacar que la situación catastrófica en que se encontraba Alemania no era responsabilidad de ningún partido recién constituido. En segundo lugar, había un ambiente cultural oportuno para la aplicación de nuevas ideas económicas, desarrolladas durante el periodo nazi con el objetivo de reorganizar Alemania tras el fin de la guerra.[6]

Con el demócrata cristiano Adenauer en el gobierno, en el cargo de canciller, y Erhard como ministro de Economía, Alemania reingresa en el concierto de las naciones democráticas occidentales. La Unión Cristiana Social —CDU y CSWU— permanece hegemónica hasta 1966, cuando se inaugura un gobierno de coalición con los social demócratas.

Del mismo modo que en otros países de Europa, a partir de la década de los sesenta, empieza el periodo de disminución en términos electorales, aunque tuvo momentos de recuperación, estaba en franca decadencia. La caída mayor, empero, ocurrirá a partir de 1998, con la victoria del Partido Socialdemócrata y de su candidato Gerhard Schröeder. Termina entonces la era de Helmut Kohl, canciller desde 1982. Pero en noviembre de 1999 aparece el escándalo de los "fondos negros", tras el hallazgo de una colosal evasión fiscal. Parte habría ido a parar a la CDU, liderada por Helmut Kohl. El acontecimiento colocó en jaque al propio partido, dejando dudas sobre su sobrevivencia. Aunque Kohl haya aceptado toda culpa sobre sí mismo, las investigaciones judiciales encontraron indicios de otros miembros del partido también envueltos en la corrupción.[7]

e) La democracia cristiana italiana: una fuerza católica y un partido político

En Italia, en la década de los veinte, la actuación de los católicos en la política se realizaba a través del Partido Popular fundado por Luigi Sturzo. Para conseguir convivir con el régimen fascista, el papa Pío XI sacrificó al Partido Popular y

6. Konrad Adenauer. *Seguridad social en la economía social de mercado.* CIEDLA. Bonn. 1995: 26-28.

7. Mario Cacialgli. La Caduta de Kohl il Destino della Cdu. *Il Mulino*, enero-febrero, 2000: 160-163.

sus miembros ingresaron en la Acción Católica, oponiéndose al régimen fascista de Benito Mussolini. Con el inicio de la Segunda Guerra Mundial, el secretario general del partido, Alcide de Gasperi, se refugió en el Vaticano, recibiendo el apoyo del papa Pío XII que le dio un cargo como bibliotecario. Monseñor Montini también mantenía estrechas relaciones con los principales líderes del Partido Popular, en la persona de De Gasperi, y con la Federación de los Universitarios Católicos, en la persona de Giulio Andreotti, aguardando apenas la ocasión propicia para lanzarlos a la vida pública con el nuevo nombre de Democracia Cristiana, bajo el escudo cruzado y el emblema "Libertas". El gran objetivo era congregar a los católicos para combatir el comunismo y el fascismo. En Italia, el comunismo tenía por líder a Palmiro Togliatti. Éste fue nombrado por el propio Stalin para dirigir la política comunista en la Revolución española. Esos dos líderes enfrentaron, luego de término de la Segunda Guerra Mundial, una lucha estratégica de conquista de adhesiones del electorado, de instituciones y de organizaciones. De Gasperi tenía una retaguardia poderosa: el clero, el episcopado y toda una tradición intervencionista de la Iglesia en Italia. Llevó adelante la inserción de la Democracia Cristiana en las universidades, reactivó la poderosa Federación de Universitarios Católicos, supervisó la implantación de la Acción Católica, convenció al clero de servirse del público para la propaganda de la Democracia Cristiana, penetró en las cooperativas del medio rural y en las asociaciones de pequeños propietarios, combatió el libre sistema financiero, apoyó el banco católico y atrajo el apoyo de las grandes industrias. El líder comunista, Togliatti, a su vez, alejó la idea de la revolución violenta, modelo del Ejército Rojo, y adoptó la estrategia de Antonio Gramsci de la "guerra de las posiciones". Al principio, discretamente y después de los años cincuenta, abiertamente. Desde el inicio se inclinó por un comunismo nacional y, en ese aspecto, mantuvo una relativa autonomía en relación con Moscú.

Después de la derrota del fascismo, inició en Italia la acción de reconstrucción del Estado italiano. Ya durante el conflicto y presintiéndose su fin, en los bastidores del Vaticano se organizaba una fuerza política, bajo el liderazgo de Alcide de Gasperi, para sustituir el régimen fascista. Si este régimen totalitario estaba en decadencia, otro, también totalitario, estaba en ascensión, el comunismo. La nueva organización católica debía, ideológicamente, ser capaz de presentarse como alternativa para ambos. El fascismo, derrotado militarmente, se presentaría políticamente como una alternativa al liberalismo, proponiendo sustituir la representación política por la representación económico-profesional.

No eran los ciudadanos y sus intereses los que se debían representar de conformidad con la doctrina liberal, sino los diversos grupos económicos. En Italia, el fascismo, se presentaba como una fuerza política capaz de poner fin al atraso económico. Culpaba al liberalismo por el desfasamiento económico en relación con los demás países de Europa, pues en el liberalismo todo debía obedecer al *laissez faire*. En sustitución al "dejar hacer", era necesario introducir el "obligar hacer", proponían los mentores del fascismo.

Mientras tanto, el comunismo también rondaba Italia al final de la Segunda Guerra Mundial. De eso Europa tenía alguna experiencia, pero lo que se sabía era que ocurría en el Este europeo y que llegaba de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Ese régimen también se presentaba como una alternativa al liberalismo. En vez de la representación, el comunismo proponía la vanguardia obrera, encarnada en el partido. El partido era la voz de la mayoría y dirigiría al Estado. Económicamente, proponía la colectivización de los bienes de producción, la prohibición de la propiedad privada y una economía libre de ganancias.

También en ese caso, por lo que ocurría en el Este europeo y por las noticias llegadas de la URSS, el precio del régimen era por demás alto. Millones de personas sacrificadas, otras tantas deportadas o bien desaparecidas. Era el régimen totalitario, de la desolación, en el cual hasta la conciencia misma era invadida.

El periodo "degasperiano", desde la fundación de la Democracia Cristiana hasta 1953, es particularmente desafiante para la Democracia Cristiana. Primeramente, es un partido nuevo, con algunos participantes con experiencia en el extinto Partido Popular, como Alcide de Gasperi y Luigi Sturzo. En segundo lugar, no fue un partido que emergió de la sociedad italiana, sino en buena parte fue creado artificialmente, en un laboratorio, sobre todo del Vaticano. Establecido el gobierno, debería dar cuenta de algunas tareas nada fáciles para una posguerra en la cual Italia no solamente fue perdedora, sino que quedó arruinada económicamente. Pero la mayor de todas las misiones fue la de contener el fascismo de derecha y el comunismo de izquierda, que fue el segundo partido más fuerte de Italia. En ese periodo, la Democracia Cristiana fue atacada por amigos y enemigos, por sus seguidores y opositores, exactamente cuando estaba organizándose.

En el primer periodo predomina la figura carismática de De Gasperi. Es considerado como un auténtico líder: fuerte, decidido, de sobresaliente influencia personal, la cual se hace sentir al enfrentar los problemas cruciales

y en la organización del nuevo partido. Bajo su inspiración, la Democracia Cristiana maduró en un ambiente eclesiástico y no de laicismo católico. La Democracia Cristiana fue creada con el objetivo de contraponerse a las fuerzas laicizantes y comunistas, para tutelar, defender y promover los intereses de la Iglesia y de los católicos en la fase de reconstrucción, reduciendo al mínimo los inconvenientes recurrentes de los compromisos de la Iglesia con el fascismo. Pero en la práctica era más que eso, por ejemplo, al incorporar a los electores católicos a un régimen democrático.

En esa fase, fue crucial conseguir los máximos recursos organizativos, con el fin de contener a la izquierda, máxime a los comunistas. Pasados los primeros momentos, el partido dio muestras de estar alcanzando sus objetivos. Subsecuentemente fue necesario seguir contando con el apoyo de la organización católica y también defender la democracia republicana. Lo primero era tanto más importante, pues en algunos sectores de la Iglesia se pensaba en crear otro partido. Eso se volvía crucial para el partido de la Democracia Cristiana y como el apoyo electoral en ese periodo dependía del empeño del catolicismo, no podía perder ningún apoyo. Ése fue el precio de optar por el "partido de los católicos" y, en ese momento, tal vez haya sido inevitable para la Democracia Cristiana establecerse en la sociedad italiana, desempeñando entonces el papel que le fue cometido. Eso no significa que no hubiesen advenido consecuencias negativas. Una de ellas es el hecho de que el partido conseguía moverse con dificultad, pues sentía el peso de la mediación católica, principalmente de la alta jerarquía, cuando no del vértice del Vaticano. Pero hay también las positivas, siendo una de las más importantes aquélla en que la Democracia Cristiana evitó que algunos sectores eclesiásticos se encaminasen hacia experiencias de tipo salazarista, manteniendo al mundo católico dentro de los límites democráticos. En ese sentido, parece que la balanza pende positivamente, pues ante tantas dudas sobre la jerarquía eclesiástica, el liderazgo *degasperiano* garantizó para Italia la opción democrática.

En consecuencia, el partido de la Democracia Cristiana tuvo como primero desafío de su organización incorporar a los dirigentes de la acción católica en sus cuadros. En ese sentido, inicia un intenso trabajo de reclutamiento de afiliados para poder rellenar los cargos a escala local y nacional. Empieza el proceso de desmembramiento de la tutela eclesiástica, pues necesita expandirse más allá de su campo de acción. Hay consenso en afirmar que el éxito del primer periodo de la Democracia Cristiana se debió a la organización de

la acción católica atraída hacia el partido. Pero la Democracia Cristiana no se paraliza en ese momento, pasa, a partir de entonces, a caminar con autonomía, aceptando críticamente el apoyo de los medios católicos. Y esto porque De Gasperi tenía conciencia de que un partido religioso sería un contrasentido. Podríamos preguntarnos: ¿cómo fue posible que de una doctrina religiosa sucediera una propuesta católica que consiguió sublimar la opinión pública e imantó los intereses nacionales? Ocurrió aquello que John Rawls denominó "concepción política de bien". Según el autor, una concepción del bien en política es diferente de una concepción religiosa o filosófica. Esta última es completa, esto es, absoluta. La política es específica, o sea, es para aquel objeto concreto, de modo que al aceptar una determinada idea del bien en política, no es necesario aceptar esta o aquella religión. Con eso, se vuelve razonable y no materia de fe o sentimiento. Es eso precisamente lo que caracteriza a un régimen democrático. Si fuera el caso de la concepción absoluta del bien, ciertamente caeríamos en el totalitarismo, fundamentalismo u otro régimen, pero nunca en la democracia. Una propuesta de bien político democrático puede ser aceptada por toda sociedad, compuesta de ciudadanos libres e iguales, pues no presupone una doctrina pluralista.

En efecto, esto fue lo que ocurrió con la Democracia Cristiana a partir de la concepción de De Gasperi. Él, paulatinamente, actuó políticamente de forma autónoma en relación con la jerarquía eclesiástica. Se establecieron metas y programas fuera de la Iglesia. Eran metas de una sociedad civil como la inserción de Italia en la Comunidad Europea, o a la industrialización. De Gasperi, cuando organizó la economía para el Estado hizo el papel de regulador, al crear una estructura para el proceso económico capitalista, al hacer convivir prosperidad y libertad, no tenía en mente una determinada religión, sino un interés que atendía a la comunidad civil, en síntesis, un bien político. En esto parece que consistió la posibilidad de éxito de la Democracia Cristiana en Italia y en los demás países europeos que la adoptaron, como fue el caso de Alemania.

La organización de la Democracia Cristiana se encamina hacia el democrático, dejando de lado algunas veleidades salazaristas basadas en la apelación de León XIII, que propuso las Corporaciones de Oficio. La Democracia Cristiana aparece como una opción que se propone limitar el poder del Estado, ser un canal de participación política de la sociedad, aceptar un conjunto de ideologías incluso visceralmente contrarias a la suya. Admite un pluralismo ideológico, vota en las instituciones democráticas, se somete a las reglas del

juego democrático, de partidos, elecciones, coaliciones, gobierno de la mayoría, Estado de derecho, sistema representativo y otros componentes. Esta será una opción esencialmente liberal y democrática que la acompañará durante toda su existencia. Su gran hazaña será traer un contingente católico para esta ideología. El catolicismo, con principios religiosos y éticos claros, todavía no se había definido por el régimen político. La Democracia Cristiana llenó ese vacío uniendo los valores cristianos con los ideales democráticos. Por eso, al lado del énfasis dado al papel de contener el fascismo y el comunismo, desempeñado por la Democracia Cristiana, no menos importante fue la incorporación de las masas católicas a la democracia. El partido fue un intermediario entre el sistema representativo político y la jerarquía eclesiástica que, a su vez, influía en las asociaciones católicas. Por tanto, éstas se insertaban en el partido. La unidad de los católicos estaba a cargo de la jerarquía eclesiástica y competía al partido el compromiso con los grandes intereses de la Iglesia.

Ese intercambio entre Iglesia y partido se mantuvo hasta la década de los setenta, cuando ambos ganaban. Las organizaciones católicas garantizaban a la Democracia Cristiana un holgado apoyo, alrededor de 35%, y a cambio, el partido mantenía dentro de los límites las aspiraciones de laicidad de la sociedad civil, como era el caso del divorcio.[8]

EL PARTIDO POPULAR EUROPEO COMO EL PARTIDO CRISTIANO DE EUROPA

El embrión de la integración europea empezó en 1951 con el Tratado de París, cuando fue instituida la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA). Firmaron este tratado Bélgica, Francia, Alemania Federal, Italia, Luxemburgo y Holanda. Para la asamblea de la CECA, en setiembre de 1952, los representantes, designados por los parlamentos de sus respectivos Estados, se dividieron en tres grupos políticos: demócratacristianos, socialistas y liberales. En Roma, en 1957, son firmados por Francia, Italia, República Federal de Alemania, Bélgica, Países Bajos y Luxemburgo, los tratados que dan origen a la Comunidad Económica Europea, la cual dará vida, en 1958, al Mercado Común Europeo (MEC) y a

8. Gianfranco Pasquino. Pluralità degli apporti e delle componenti nel modelo di partito degasperiano. *Quaderni* (21), 1982: 12-15.

la Comunidad Europea para la Energía Atómica (EURATOM). También para el Parlamento Europeo comparecieron los representantes del parlamento de sus países y mantuvieron su división en grupos políticos. Con las primeras elecciones para el Parlamento Europeo, iniciaron en 1979, y después cada cinco años, van definiéndose los requisitos para la formación de un grupo político, así como su aceptación dentro del parlamento. Las principales exigencias que se establecieron para constituir un grupo político fueron: 1) tener una base de afinidad ideológica con dos países miembros, como mínimo; 2) no sobrepasar el área geopolítica de la Comunidad Europea; 3) tener como objetivo la elaboración de una plataforma ideológica y programática con vistas a las elecciones europeas, y 4) tener un aparato organizativo, aunque pequeño, pero de ámbito europeo. A partir de estas exigencias van formándose los grupos políticos. El primero de ellos surge en abril de 1974, constituido por la Unión de los Partidos Socialistas de la Comunidad Europea; el segundo, en marzo de 1976, con la Federación de los Partidos Liberales y Democráticos de la Comunidad Europea, y el tercero, en abril de 1976, con el Partido Popular Europeo o la Federación de los Partidos Demócratacristianos de la Comunidad Europea.[9]

La primera elección directa del Parlamento Europeo se realizó en 1979. En ella, el Partido Popular Europeo consiguió el apoyo de 32.8 millones de electores, alcanzando un porcentaje de 29.6% de las sillas. Los socialistas y socialdemócratas —tradicionalmente adversarios del Partido Popular Europeo— obtuvieron una pequeña ventaja, 112 escaños. Para 1984, el Partido Popular pasó a tener 110 sillas. En la elección subsecuente, 1989, la distribución de sillas en el Parlamento Europeo estuvo como se indica a continuación:

Por el Tratado de Maastricht, 1992, fueron legitimados cinco grupos políticos, en el ámbito europeo, los cuales concurrirían al Parlamento Europeo en 1994. Para constituirse un grupo político, fue necesario que se obtuviera la adhesión de 29 parlamentos, si pertenece a un Estado miembro; 23, si pertenece a dos Estados; 18, si a tres Estados; y 14, si pertenece a cuatro Estados miembros. La función de los partidos en la Unión Europea está establecida en el artículo 138/A del Tratado: "Los partidos políticos a nivel europeo son un importante factor para la integración de la Unión. Ellos contribuyen para formar una conciencia europea y exprimir la voluntad política de los ciudadanos

9. Antonio Papisca. I Partiti Politici Europei, ovvero: il "Fronte dell´Europa". *Il Mulino*, noviembre-diciembre, 1977: 812.

de la Unión". A partir de entonces, el Partido Popular Europeo se volvió hegemónico. Consiguió 125 sillas en 1994 y en 1999 las amplió a 233, rebasando a los socialistas que se quedaron con 180 escaños.

Las diversas democracias cristianas europeas, congregadas en el Partido Popular Europeo, son incontestablemente la segunda fuerza política de Europa, en la cual pierden apenas junto a los socialistas, pero se alejan cuatro veces más de su inmediato.[10] En la medida en que la democracia cristiana europea se aglutina en el Partido Popular Europeo, va disminuyendo su carácter programático y aumenta la postura de defensa de los principios humanistas y cristianos. Esta postura está clara en el documento sobre los nuevos desafíos del siglo xxi, del Partido Popular Europeo, intitulado "Unión de Valores". En el prefacio sobresale la necesidad de preservar los valores para una mayor cohesión social, hacer buen uso de las nuevas tecnologías, integrar las culturas y credos, para la innovación. Cada título del documento destaca en sus apartados los valores que lo sostienen: la persona, la economía en Europa, los desafíos de la era de la información, la identidad europea del siglo xxi, la Europa abierta al mundo, nuevos abordajes y valores sólidos.

CONCLUSIÓN

La Democracia Cristiana nació como alternativa al liberalismo, el cual, políticamente, quería sustituir las monarquías absolutas, pero perseguía la institución de un Estado laico. La Iglesia estaba comprometida con el absolutismo y, en consecuencia, era vista como adversaria por parte del liberalismo. Al encontrarse despojada de los privilegios que disfrutaba con la monarquía absoluta, veía en el liberalismo a un usurpador, en aquel momento histórico del siglo xix. La Iglesia, inicialmente, no entendió que el liberalismo se oponía solamente al absolutismo y que no estaba contra ella. El liberalismo pretendía implantar un sistema representativo. En el afán de aglutinar fuerzas contra el liberalismo, la Iglesia se organizó políticamente e, incluso, en un primer momento apoyó grupos y, en un segundo, fundó partidos. Con eso, acabó adoptando un sistema representativo del liberalismo, pues eso la beneficiaba. Por tanto, en ese momento, terminó el conflicto con el liberalismo.

10. Virgilio Dastoli. I Partiti Europei di Fronte alle elezioni di Giugno. *Il Mulino*, marzo-abril, 1994: 342.

Luego, el surgimiento de la Democracia Cristiana fue un acontecimiento casuístico y hasta contrario a la voluntad de la Iglesia, pero la evolución posterior se mostró altamente benéfica hacia ella. Esto ocurrió para que la Iglesia se opusiera a una fuerza que la amenazaba en un aspecto secundario, en sus privilegios, pero que en su esencia tenía algo bueno, el sistema representativo, el cual, posteriormente, adoptó.

Después de pasada la avalancha liberal, viene la aplanadora nazifascista. Ésta simplemente destroza los valores judaico-cristianos de Europa, además de implantar regímenes totalitarios y autoritarios en todo el mundo. Nuevamente, la Democracia Cristiana fue llamada a reunir a aquellos países afectados y se alió, pero lideró, el reimplante de la democracia en el mundo occidental. La ideología demócratacristiana, concretizada en partidos nacionales, significó la tabla de salvación para Occidente en los momentos más cruciales del combate al nazifascismo. Pero, tras vencer el nazifascismo surge otro enemigo todavía más amenazador para sus valores y la democracia: el comunismo. En el expolio de la victoria de la guerra, los aliados se descuidaron y entregaron gratuitamente a los comunistas rusos el Este europeo y la mitad de Alemania.

Para enfrentar el comunismo ruso en Europa, principalmente en Italia y Alemania, la Democracia Cristiana escoge como arma el voto. Por el voto, el comunismo es mantenido dentro de los parámetros democráticos. Cuando el comunismo deja de ser una amenaza real al sistema representativo y a los valores cristianos, la Democracia Cristiana abandona cada vez más el carácter partidario y se transforma en un símbolo de valores. En ese momento parecía que su misión, como partido dentro de cada país europeo, estaba concluida. Es entonces que ocurre la transmutación de las democracias cristianas nacionales hacia una democracia cristiana europea a través del Partido Popular Europeo.

La experiencia italiana del partido de la Democracia Cristiana reveló su capacidad de aglutinar consensos, formar alianzas, asumir gobiernos y gobernar. En los casi 50 años en el poder, en Italia, éste ocupó la presidencia de la República, la presidencia del Consejo de Ministros, las presidencias de las dos casas del Parlamento y los diversos ministerios. Se reveló también un partido igual a los demás, susceptible de corrupción y de las luchas internas por el poder. La crisis de *Mani Pulite* o *Tangentopoli*, en la década de los noventa, lo hirió a muerte. El óbito de la Democracia Cristiana fue precedido por una larga agonía y no menos largo coma. ¿Por qué desapareció la Democracia Cristiana en Italia?

Varias razones pueden ser aducidas a tal acontecimiento. Se puede enfatizar el cambio en la conjuntura internacional. En efecto, en la década de los noventa ocurre la extinción de la ex URSS. Desde el inicio, en el periodo de Alcide de Gasperi y sus sucesores, la Democracia Cristiana se volvió el escudo *crociato* contra las pretensiones comunistas en Italia. Por tanto, externamente tenía el apoyo de Estados Unidos, de Europa y de la Iglesia. Internamente, la comunidad católica, en buena parte conducida por los movimientos católicos, le prestó inicialmente apoyo incondicional. Además de eso, el partido estaba convencido de ese papel histórico que le estaba reservado. Con el fin del comunismo, el enemigo se volvió un molino de viento. La meta finalmente fue alcanzada: mantener el comunismo dentro de las reglas institucionales, con un mérito adicional, sin usar la violencia física, esto es, el comunismo en Italia fue contenido, por regla general, a través del juego democrático. Y esto fue reconocidamente un mérito.

Extinto el comunismo, la Democracia Cristiana pierde el *norte*, el objetivo mayor. A partir de entonces, ante el intrincado laberinto de la política, la Democracia Cristiana está como alguien que perdió el rumbo, intenta salidas como la de la protesta, que fue el caso de la Liga, o el camino del conservadurismo derechista, como la alianza con Movimiento Sociale Italiano o hasta con el mismo radicalismo y, por tanto, se inclina hacia la Rete, sin dejar de mencionar la atracción del enemigo vencido, el Partito della Sinistra. Sin embargo, no parece ser una razón suficiente apuntar la caída del comunismo ruso como la causa de la desaparición del partido de la Democracia Cristiana en Italia. Desapareció la ex URSS, pero en otros países continuó, como China, Vietnam y, dentro del mundo occidental, en la isla de Cuba. La "misión" podría haber continuado proponiendo la victoria total para tal ideología.

La retirada del equipo de apoyo de la Iglesia también es aducida como causa. En efecto, tras la elección de Karol Wojtyla como el papa Juan Pablo II, hay un vuelco en la política de la Iglesia. El proyecto de una Italia como modelo de las relaciones Estado e Iglesia, tan soñado por Paulo VI, es abandonado con el papa de Polonia. La Iglesia se orienta hacia otros objetivos y otras estrategias. América Latina se volvió uno de los grandes objetivos y, de una manera general, el tercer mundo. La Iglesia abandona la táctica de influir en el poder temporalmente a través de un partido con el cual mantiene un estrecho intercambio y adopta una acción autónoma. Además de eso, no hay una relación necesaria entre el éxito de la Democracia Cristiana asociado al apoyo de la Iglesia. Algunas veces, la Democracia Cristiana sufrió reveses por haber

seguido las orientaciones de la Iglesia, como fue el caso del divorcio. Luego, la retirada del campo del equipo del Vaticano también parece no ser una razón suficiente. A propósito, tal unidad de los católicos en torno al partido de la Democracia Cristiana era un mito alimentado por ambos, Iglesia y partido, mientras sirvió. En el momento que les dejó de dar dividendos, la ruptura no tuvo mayores convulsiones.

Nos parece más razonable explicarlo por la conjugación de un factor externo, Mani Pulite, y de otro interno, las escisiones internas insuperables. Estos dos fenómenos ocurrieron simultáneamente, lo que decretó el fin del partido de la Democracia Cristiana en Italia. Los dos fenómenos ya habían ocurrido antes, pero siempre separados. Internamente, el partido siempre tuvo divisiones, algunas mayores, otras menores, pero siempre fueron superadas por la mediación. También tuvo problemas externos con problemas financieros como el famoso escándalo Lockheed. Sin embargo, la acción Mani Pulite, fenómeno externo, conjugado con las escisiones internas del partido, provocaron el fin del partido de la Democracia Cristiana y la emergencia de nuevos sujetos políticos de ella originarios.

Bibliografía general

Adame Goddard, Jorge

1981 *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Adenauer, Konrad

1995 *Seguridad social en la economía social de mercado*. ciedla. Bonn.

Aguirre Cristiani, Gabriela

2006 Presencia de la Iglesia católica en el gobierno de Álvaro Obregón, 1920-1924, en *Del conflicto a la Conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo xx,* Andrea Mutolo y Franco Savarino (coords.). El Colegio de Chihuahua. Chihuahua: 65-81.

Alcalá, Alfonso y Manuel Olimón

1989 *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875*. Universidad Pontificia de México/Ediciones Paulinas. México.

Alonso, Paula
2010 *Jardines secretos, legitimaciones públicas. El Partido Autonomista Nacional y la política argentina de fines del siglo XIX.* Edhasa. Buenos Aires.

Anderson, Margaret
1993 Voter, Junker, Landrat, Priest. The Old Authorities and the New Franchise in Imperial Germany. *American Historical Review* (98).

Areces, Nidia (coord.)
2007 *La América española. Temas y fuentes.* UNR (Colección América). Rosario, Argentina.

Arruda, José Jobson y José Manuel Tengarrina
1999 *Historiografia luso-brasileira contemporânea*. EDUSC. Bauru.

Aspe Armella, María Luisa
2008 *La formación social y política de los católicos mexicanos*. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Universidad Iberoamericana. México.

Auza, Néstor T.
1981 *Católicos y liberales en la generación del ochenta*. Ediciones Culturales Argentina. Buenos Aires: 280-282.
1984 *Los católicos argentinos. Su experiencia política y social.* Claretiana. Buenos Aires: 40-41.

Ayala, Elisa Cárdenas
2006 La construcción de un orden laico en América Latina. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX, en *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, Roberto Blancarte (ed.). El Colegio de México. México.

Ayala Mora, Enrique (dir.)
1982 *Lucha política y origen de los partidos políticos en Ecuador*. Corporación Editora Nacional. Quito.
1990 *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 7, *Época Republicana I* y vol. 9, *Época Republicana III (1983)*. Corporación Editora Nacional. Quito.
2002 *Historia de la Revolución liberal ecuatoriana (1995)*. Taller de Estudios Históricos-Corporación Editora Nacional. Quito.

Ayrolio, Valentina
2010 La Reforma "sin" Reforma. La estructura eclesiástica del Córdoba del Tucumán en la primera mitad del siglo XIX, en *Jarbuch Für Geschichte Lateinamerikas* (Anuario de Historia de América Latina) (47), : 273-300.

Barral, María Elena
2007 *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural Tardocolonial*. Ediciones Prometeo. Buenos Aires.

Bastian, Jean Pierre
1993 *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911.* Fondo de Cultura Económica. México.

Batllori, Manuel
1995 *El abate Viscardo: historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica.* Editorial mapfre (Colecciones mapfre 1492). Madrid.

Bautista García, Cecilia
2001 *Clérigos virtuosos e instruidos: los proyectos de reforma del clero secular en un obispado mexicano. Zamora, 1867-1882*, tesis de maestría. Centro de Estudios Históricos-El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.
2005 Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo xix, en *Historia Mexicana*, LV-1(217), julio-septiembre: 99-144.

Bazant, Jan
1977 *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la revolución liberal*. 2a. ed. El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos. México.
1985 La Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856. *Historia Mexicana*, XXXIV-3 (135), enero-marzo: 93-109.

Bazant, Mílada
2000 *Historia de la educación durante el Porfiriato*. El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos. México.

Bernal, Luis Fernando
2006 *Los católicos y la política en México.* MileStone. México.

Bertoni, Lilia Ana
2001 *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo xix*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Blancarte Pimentel, Roberto Javier
1992 *Historia de la Iglesia católica en México.* Fondo de Cultura Económica. México.

Botana, Natalio
1979 *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916.* Sudamericana. Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre
2009 *La eficacia simbólica. Religión y política*. Biblos-Pensamiento Social. Buenos Aires.

Bouthillon, Fabrice
2001 *La naissance de la mardité, une théologie politique a l'age totalitaire: Pie XI (1922-1939)*. pus. Strasbourg.

Buitrón, Juan B.
1940 *El Seminario de Michoacán*. s/e. Morelia, Michoacán.

Butler, Matthew (coord.)
2007 *Faith and Empiety in Revolutionary Mexico*. Palgrave-MacMillan. Nueva York.

Caciagli, Mario
1998 La grande svolta dell'elettorato. *Il Mulino* (47), septiembre-octubre: 819-827.
2000 La caduta de Kohl: il destino della Cdu. *Il Mulino* (49), enero-febrero: 160-169.

Calvo, Nancy, Roberto di Stefano y Klaus Gallo (coords.)
2002 *Los curas de la Revolución: vidas de eclesiásticos en los orígenes de la nación*. Emecé Editores. Buenos Aires.

Carbia, Rómulo
2005 *La Revolución de mayo y la Iglesia.* Nueva Hispanidad. Buenos Aires.

Carvalho, Carlos Henrique y Wenceslau Gonçalves Neto (orgs.)
2010 *Estado, Igreja e educação: o mundo ibero-americano nos séculos xix e xx*. Alínea. Campinas.

Castro, Martín O.
2009 Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo xx: reformismo electoral, alineamientos partidarios y fragilidad organizativa, 1907-1912. *Desarrollo Económico*. *Revista de Ciencias Sociales* (49).
2009 Nacionalismo, cuestión religiosa y secularización política en la Argentina a comienzos del siglo: 1900-1914. *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, 8 (2).
2010 Para combatir ese extraviado prurito de extranjerismo: políticos católicos, la cuestión nacional y el cne en torno al Centenario, en

Del Centenario al peronismo. Dimensiones de la vida política argentina, María I. Tato y Martín O. Castro (eds.). Imago Mundi. Buenos Aires.

2012 *El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912*. Edhasa. Buenos Aires.

Ceballos Ramírez, Manuel

1991a *El catolicismo social: un tercero en discordia.* Rerum Novarum*, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos. México.

1991b Rerum Novarum*, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. El Colegio de México. México.

Chávez Sánchez, Eduardo

1996 *Historia del Seminario Conciliar de México*. Editorial Porrúa. México.

Clark, Cristopher y Wolfram Kaiser (eds.)

2003 *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe.* Cambridge University Press. Cambridge.

Clark, Kim

2004 *La obra redentora: el ferrocarril y la nación en Ecuador, 1895-1930*. Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional. Quito.

Connaughton, Brian

2001 *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo xix*. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/ Miguel Ángel Porrúa. México.

Conway, Martin

1998 *Catholic Politics in Europe 1918-1945*. Routledge. Londres.

2006 The Christian Churches and Politics in Europe, 1914-1939, en *World Christianities*, *c. 1914-c. 2000*, Hugh McLeod (ed.). Cambridge University Press. Cambridge.

Cosío Villegas, Daniel

1959 *Historia moderna de México. La República Restaurada. La vida política*, vol. 1. 2a. ed. Hermes. México.

Covo, Jacqueline

1983 *Las ideas de la Reforma en México*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Cuevas, Mariano

1992 *Historia de la Iglesia en México*, t. V. Porrúa. México.

Curly, Robert
2006 Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900-1926. *Working Paper*, mayo, Kellogg Institute.

Cury, Carlos Roberto Jamil
1986 *Ideologia e educação brasileira: católicos e liberais*. Cortez. Autores Associados. São Paulo.
2000 *Legislação educacional brasileira*. dp&a. Río de Janeiro.
2001 *Cidadania republicana e educação: Governo Provisório do Mal. Deodoro e Congresso Constituinte de 1890-1891*. DP & A. Río de Janeiro.

Dale, O. P. Romeu (org.)
1985 *A ação Católica Brasileira*. Loyola. São Paulo.

Dastoli, Virgilio
1994 I Partiti Europei di Fronte alle elezioni di Giugno. *Il Mulino* (94), marzo-abril, pp. 340-352.

De Giuseppe, Massimo
2007 *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e popoli indigeni*. Morcelliana. Brescia.

De la Torre, Lisandro
1952 *Cartas de Lisandro de la Torre*, Raúl Larra (advertencia y notas). Futuro. Buenos Aires.

De la Torre Villar, Ernesto
1978 La administración del presidente Juárez, 1867-1872, en *Historia de México*. Ed. Salvat. México.

Di Stefano, Roberto
2001 Religión y culturas: libros, bibliotecas y lecturas del clero secular rioplatense (1767-1840). *Bulletin Hispanique* (2), pp. 511-541.
2003 Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835). *Anuario de Historia de la Iglesia* (XII): 201-224.
2004 *El púlpito y la plaza*. Siglo Veintiuno de Argentina. Buenos Aires.

Di Stefano, Roberto y L. Zanatta
2000 *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo xx*. Mondadori. Buenos Aires.

Dias, R.
1996 *Imagens de Ordem: A doutrina Católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. edusp. São Paulo.

Duprat, Monseñor
1913 *El Pueblo*, octubre: 13-14.

Escolano, Agustín y Rogerio Fernandes (eds.)
1997 *Los caminos hacia la modernidad educativa en España y Portugal (1800-1975)*. Fundação Rei Afonso Henriques. Zamora, España.

Estudos da cnbb
1981 *Igreja e Educação: perspectivas pastorais*. Paulinas. São Paulo.

Falcon, Francisco
1988 Historiografia portuguesa contemporânea: um ensaio histórico-interpretativo. *Estudo Histórico* º(1).

Faoro, Raymundo
2000 *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Globo. São Paulo.

Fattorini, Emma
2007 *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*. Einaudi. Torino.

Fausto, Boris (org.)
2004 *O Brasil republicano*. Bertrand Brasil. Río de Janeiro.
2001 *O pensamento nacionalista autoritário*. Zahar. Río de Janeiro.

Fortunato, Almeida de
1967 *Historia da Igreja em Portugal 1869-1933*. Civilização Portucalense. Porto.

Fragoso, João, María de Fátima Gouvêa y María Fernanda B. Bicalh (orgs.)
2001 *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos xvi e xvii)*. Civilização Brasileira. Río de Janeiro.

Franco, José Eduardo
2006 *O mito dos jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos xvi a xx)*, vols. I y II, *Das Origens ao Marquês de Pombal*. Gradiva Editora. Lisboa.

Furlong, Guillermo
1960 *Los Jesuitas y la escisión del Reino de Indias*. Amonortu e Hijos/Universidad del Salvador (Historia de América, 4). Buenos Aires.
1961 *Castro Barros. Su actuación*. Academia del Plata. Buenos Aires.
1994 *Fray Paula de Castañeda. Un testigo de la naciente patria Argentina, 1810-1830*. Editorial Castañeda. Buenos Aires.

Fuser, Claudia
1987 *A economia dos Bispos: o pensamento econômico da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB (1952/82).* Bienal. São Paulo.

Gaetano, Gerardo y Roger Geymonat
1997 *La secularización uruguaya (1859-1919).* Taurus. Montevideo.

Galeana, Patricia
1999 Clericalismo y soberanía, en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, Patricia Galeana (comp.). agn. México: 93-111.

Gall, Olivia
1991 *Trotsky en México y la vida política en el periodo de Cárdenas (1937-1940).* Era. México.

Gallo, Ezequiel
1992 Política y sociedad en Argentina, 1870-1916. *Historia de América Latina*, 10 (54), L. Bethell (ed.).
2000 La consolidación del Estado y la reforma política (1880-1914), en *Nueva Historia de la Nación Argentina*, vol. 4. Academia Nacional de la Historia/Planeta. Buenos Aires.

García Ugarte, Marta Eugenia
2010 *Poder político y religioso. México siglo XIX*, t. II. H. Cámara de Diputados LXI Legislatura/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/ Miguel Ángel Porrúa. México.

García, Turolo Irma Jacinta y Guy Capdeville
2001 *Educação Católica*. Bauru-SP edusc/Universa. Brasilia.

García Werebe, Maria José
1997 *Grandezas e misérias do ensino no Brasil*. Ática. São Paulo.

Gentile, Emilio
2006 *La grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*. Laterza. Roma y Bari.

Gianelo, Leonocio
1966 *Historia del Congreso de Tucumán.* Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. Giolo, Jaime
2009 Estado & Igreja na implantação da República gaúcha: a educação como base de um acordo de apoio mútuo. *Série-Estudos… Campo Grande*-MS (27), enero-junio: 243-256.

Godio, Guillermo y Bruno Passarelli
1966 La "Carta" de Vizcardo y el "Manifiesto a las Naciones" de 1817. Ponencia presentada en el *Cuarto Congreso Internacional de Historia de América-Academia Nacional de la Historia*, t. I. Buenos Aires. 5 al 12 de octubre.

Gomes, Joaquim Ferreira
1980 *Estudos para a História da Educação no Século XIX*. Almedina, Coimbra.

González Morfín, Juan
2009 *El conflicto religioso en México y Pío XI*. Minos III Milenio, México.

González Schmal, Raúl
2008 La Constitución y el anticlericalismo educativo, en *El anticlericalismo en México*, Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.). Cámara de Diputados/Miguel Ánfel Porrúa/itesm. México.

Gramsci, Antonio
1980 Problemas de religião, en *A Consciência Fragmentada*. Paz & Terra. Río de Janeiro.

Guerra Orozco, María Cecilia
2010 Entre epístolas y manifiestos ¿Jesuitas independentistas? Los casos de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán y Juan José Godoy. Ponencia presentada en las 3° Jornadas de Historia de la Iglesia y la Religiosidad en el NOA-1° Jornadas Internacionales. Universidad Católica de Santiago del Estero-Departamento Académico San Salvador. San Salvador de Jujuy. [Inédito.]

Gutiérrez Casillas, José, S. J.
1993 *Historia de la Iglesia en México*. Porrúa. México.

Hammett, Brian
2000 Faccionalismo, Constitución y poder personal en la política mexicana, 1821-1854: un ensayo interpretativo, en *La fundación del Estado mexicano, 1821-1855*, Josefina Zoraida Vázquez (coord.). México: 75-109.
2007 La Reforma, 1855-1876, una respuesta liberal a los problemas del México independiente, en *Interpretaciones de la Reforma y el Segundo Imperio,* Josefina Zoraida Vázquez (coord.). Patria. México: 69-110.

Hampe Martínez, Teodoro
2006 Juan Pablo Viscardo y Guzmán ante el bicentenario de la independencia hispanoamericana. *Cuadernos Americanos*, I (115).

Hernández, Conrado
2009 La "reacción a sangre y fuego": los conservadores en 1855-1867, en *Conservadurismos y derechas en la historia de México*, t. 1., Erika Pani (coord.). fce/Conaculta. México: 267-299.

Herrejón Peredo, Carlos
2003 *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, El Colegio de Michoacán-El Colegio de México. Zamora, Michoacán, México.

Hobsbawm, Eric
1995 *Era dos extremos: o breve século xx 1914-1991*. Companhia das Letras. São Paulo.

Hora, Roy
2002 *Los terratenientes de la pampa argentina. Una historia social y política 1860-1945*. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires.

Horta, José Baía
1994 *O hino, o sermão e a ordem do dia: regime autoritário e a educação no Brasil*. ufrj. Río de Janeiro.

Ivereigh, Austen
1995 *Catholicism and Politics in Argentina 1810-1960*. St. Martin's Press. Oxford.
2000 *The Politics of Religion in an Age of Revival*. ilas/University of London. Londres.

Jemolo, Arturo Carlo
1981 [1955] *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*. Einaudi. Turín.

Kaiser, Wolfram
2007 *Christian Democracy and the Origins of European Union*. Cambridge University Press. Cambridge.

Kalyvas, Sthathis
1996 *The Rise of Christian Democracy in Europe.* Cornell University Press. Ithaca y Londres.

Knapp, Frank A. Jr.
1962 *Sebastián Lerdo de Tejada*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz.

Knight, Alan
2007 The Mentality and *Modus Operandi* of Revolutionary Anticlericalism, en *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*, Matthew Butler (ed.). Palgrave. Nueva York.

Knowlton, Robert J.
1969 La Iglesia mexicana y la reforma: respuestas y resultados. *Historia Mexicana*, 18(4), abril-junio.
1985 *Los bienes del clero y la Reforma mexicana, 1856-1910*. Fondo de Cultura Económica. México.

Kohn, Hans
1949 [1944] *Historia del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Krauze, Enrique, Jean Meyer y Cayetano Reyes
1981 *Historia de la Revolución mexicana. 1924-1928. La reconstrucción económica*. El Colegio de México. México.

Krischke, Paulo José
1979 *A Igreja e as Crises Políticas no Brasil*. Vozes. Petrópolis.

Lagroye, Jacques
2006 *La verité dans l'Église catholique: contestations et restaurations d'un regime d' autorité*. Belin. París.

Lamarca, Emilio
1908 Tercer Congreso de los Católicos de 1908. *La Voz de la Iglesia* (LVI), 14 de noviembre.

Langlois, Claude
1984 *Le catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*. Les Editions du Cerf. París.

Lapa, José Roberto do Amaral
1990 *História Política da República.* Papirus. Campinas.

Larkin, Maurice
1995 *Religion, Politics and Preferment in France since 1890. La Belle Epoque and its Legacy.* Cambridge University Press. Cambridge.

Lenharo, Alcir
1986 *Sacralização da Política*. Papirus. Campinas.

Lenzenweger, Josef, P. Stockmeier, K. Amon y R. Zinnhobler
1989 *Historia de la Iglesia católica*. Barcelona. Herder.

Leonard, Yves
1996 *Salazarismo e fascismo*. Mem Martins. Editorial Inquérito.

Leonardi, Paula
2010 *Além dos Espelhos: memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas*. Paulinas. São Paulo.

Lida, Miranda y Diego Mauro
2009 *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. Prohistoria. Rosario.

Lima, Danilo
1978 *Educação Igreja Ideologia: uma análise sociológica da elaboração da Lei de Diretrizes e Bases.* Francisco Alves. Río de Janeiro.

Lizama Silva, Gladys
2009 *Zamora en el Porfiriato. Familias, fortunas y economía.* El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Lombardi, José Claudinei (org.)
2005 *O público e o privado na história da educação brasileira: concepções e práticas educativas*. SP/Autores Associados/histedbr/unisal. Campinas.

Loménie, Beau E.
1958 *A Igreja e o Estado: um problema permanente*. Framboyant. São Paulo.

Lopes, Maria, Antonieta Borges y Mônica M. Teixeira Vale Bichuette
1986 *Dominicanas: cem anos de missão no Brasil.* Editora Vitória. Uderaba.

Lourenço, Eduardo
1999 *A nau de Ícaro seguido de imagem e miragem da lusofonia*. Gradiva. Lisboa.

Loyo, Engracia
2010 La educación del pueblo, en *La educación en México. Historia mínima*, Dorothy Tanck de Estrada (coord.). El Colegio de México. México.

Lustosa, Oscar
1991 *A Igreja católica no Brasil. República*. Edições Paulinas. São Paulo.

Mainwaring, Scott
2004 *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Brasilense. São Paulo.

Malamud, Carlos
1995 El Partido Demócrata Progresista: un intento fallido de construir un partido nacional liberal-conservador. *Desarrollo Económico*, 35(138), julio-septiembre.

Maranhão, Ricardo
1981 *O governo Juscelino Kubitschek*. Brasiliense. São Paulo.
1996 O Estado e a política populista no Brasil (1954-1964), en *O Brasil republicano. Economia e cultura (1930-1964)*. Boris Fausto (org.). Bertrand Brasil. Río de Janeiro.

Maranini, Giuseppe
1985 [1967] *Historia del poder en Italia.* Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Maria, Júlio
1981 *A igreja e a República*. Editora unb. Brasilia.

Mariluz Urquijo, José
2006 La predicación rioplatense frente al poder durante el siglo xviii. *Revista de Historia del Derecho* (34): 191-212.

Martín, M. P.
2012 *Iglesia católica, cuestión social y ciudadanía: Rosario-Buenos Aires, 1892-1930*, tesis doctoral. Universidad Nacional de Rosario. Argentina.

Martina, Giacomo
2008 *Storia della Chiesa: da Lutero ai nostri giorni*. Morcelliana. Brescia.

Martínez Della Rocca, Salvador
2010 *Centenario de la Universidad Nacional Autónoma de México. Estado y Universidad Nacional. Cien años de conciliaciones y rupturas.* sep/ Universidad de Guadalajara/Porrúa. México.

Martínez Sánchez, Ana María (comp.)
2008 *Oralidad y escritura: prácticas de la palabra: los sermones, Programa de Estudios Indianos*. Centro de Estudios Avanzados-unc. Córdoba, Argentina.

Martins, Manuel Gonçalves
1986 *A descolonização portuguesa (as responsabilidades).* Livraria Cruz. Braga.

Massobrio, Alessandro
2005 *Storia della Chiesa*. Newton y Compton Editori. Roma.

Matos, Henrique
2002 Catolicismo na defensiva (1890-1922). *Família Cristã*, 68 (20).

Mauro, Diego
2010 *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política.* Santa Fe, 1900-1937. unl. Santa Fe.

Mayeur, Jean-Marie
1987 *Los partidos católicos y demócratacristianos, un intento de definición*. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. Mexico.

Maziel, Juan Baltasar
1988 *De la justicia del Tratado de Límites de 1750*, José Mariluz Urquijo (estudio preliminar). Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires.

McGee Deutsch, Sandra
2003 *Contrarrevolución en la Argentina. 1900-1932*. La Liga Patriótica Argentina. Universidad Nacional de Quilmes. Quilmes.

Medin, Tzvi
1992 *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Meneses Morales *et al*.
1986 *Tendencias educativas oficiales en México 1911-1934*. Centro de Estudios Educativos. México.

Meyer, Jean
2000 [1973] *La cristiada*, t. II, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*. Siglo Veintiuno Editores. México.
2003 *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia*. Tusquets. México.
2007 *Rusia y sus imperios. 1894-1991*. Fondo de Cultura Económica. México.
2010 *Las naciones frente al conflicto religioso en México*. Tusquets. México.

Meyer, Lorenzo
1981 *México y los Estados-Unidos en el conflicto petrolero*. El Colegio de México. México.

Meyer, Lorenzo e Isidro Morales
1990 *Petróleo y nación*. Petróleos Mexicanos. México.

Miceli, Sergio
1988 *A elite eclesiástica Brasileira*. Bertrand Brasil. Río de Janeiro.

Miranda, Beatriz Dias y Mabel Salgado Pereira
2000 *Memórias eclesiásticas: documentos comentados*. Editora da ufjf. Juiz de Fora.

Moacyr, Primitivo
1940 *A instrução e as Províncias*. São Paulo. Nacional. 1940. 4 vols.

Moguel Flores, Josefina
2007 Las elecciones "verdes" de 1940. Fraude electoral. Ponencia presentada en el congreso internacional Hacia la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución

Mexicana. Retos y Perspectivas. 28 de marzo. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Molinelli, Raffaele
1966 *Per una storia del nazionalismo italiano*. Argalìa Editore. Urbino.

Molony, John N.
1977 *The Emergence of Political Catholicism in Italy: Partito Popolare, 1919-1926.* Rowan Littlefield. Totawa.
1991 *The Worker Question: A New Perspective on Rerum Novarum.* Gill y Macmillan. Dublín.

Monroy, Guadalupe
1974 La instrucción pública, en *Historia de México, la República Restaurada, Vida Social*. Editorial Hermes. México.

Montalbán, Francisco J., Bernardino Llorca y Ricardo G. Villoslada
1963 *Historia de la Iglesia católica. IV. Edad Moderna (1648-1963). La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo*. 3ª. ed. La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, 76). Madrid.

Montenegro, João Alfredo
1972 *Evolução do catolicismo no Brasil*. Vozes. Petrópolis.

Morais, João Francisco
1982 *Os bispos e a política no Brasil*. Cortez/Autores Associados/puc-Campinas. São Paulo.
1985 *História e pensamento na educação brasileira: contribuição de Tristão de Athayde*. Papirus. Campinas.

Moscoso, Lucía
2008 Celebración y simbolismo: la llegada del ferrocarril a Chimbacalle, *El ferrocarril de Alfaro, el sueño de la integración*, Fernández Rueda, Sonia (dir.). Taller de Estudios Históricos-Corporación Editora Nacional. Quito.

Mota, Carlos Guilherme
1990 *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974).* Ática. São Paulo.

Moura, Dias de Laércio
2000 *A educação católica no Brasil*. Loyola. São Paulo.

Museo Histórico Nacional
1907 *El Clero Argentino de 1810 á 1830*, tt. I y II, *Oraciones patrióticas*. Imp. De M. A. Rosas. Buenos Aires.

Mutolo, Andrea
2003 *Gli "arreglos" tra l'episcopato e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929). Come risultato dagli archivi messicani*. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma.
2006 La Iglesia mexicana después de los arreglos entre el Estado y la Iglesia (1929-1931), en *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo xx,* en Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.). El Colegio de Chihuahua-ahcalc. México: 31-44.

Nagle, Jorge
1974 *Educação e sociedade na Primeira República*. epu/edusp. São Paulo.

Neto, Vítor
1986 *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Lisboa.

Nóvoa, António y Jürgen Schriewer (eds.)
2000 *A difusão mundial da escola: alunos – professores – currículo – pedagogia*. Educa. Lisboa.

Olimón Nolasco, Manuel
2007 *Diplomacia insólita. El conflicto religioso en México y las negociaciones copulares (1926-1929)*. imdosoc. México.
2008a *Confrontación extrema. El quebranto del "modus vivendi" (1931-1933)*. imdosoc. México.
2008b *Paz a medias. El "modus vivendi" entre la Iglesia y el Estado y su crisis (1929-1931)*. imdosoc. México.

Olmos Velázquez, Evaristo
1991 *El conflicto religioso en México*. Instituto Teológico Salesiano. México.

Olvera Sedano, Alicia
1987 *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*. sep. México.

Otero, Pacificio
1907 *El padre Castañeda*. Cabaut y Cía. Editores. Buenos Aires.

Paiva, Vanilda (org.)
1991 *Catolicismo, educação e ciência*. Loyola. São Paulo.

Pani, Erika
1999 Si atiendo preferentemente al bien de mi alma…. El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858. *Signos Históricos* (2), julio-diciembre: 35-58.

2002 *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*. El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos/ Instituto Mora. México.

Papisca, Antonio
1977 I Partiti Politici Europei, ovvero: il "Fronte dell'Europa". *Il Mulino* (6), novembre-dicembre: 805-844.

Pasquino, Gianfranco
1982 Pluralità degli Apporti e delle Componenti nel Modelo di Partito Degasperiano. *Quaderni* (21): 12-15.

Peck, Donald
1977 *Argentinian Politics and the Province of Mendoza, 1890-1916*, tesis doctoral. University of Oxford. Estados Unidos.

Peire, Jaime
2000 *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815*. Editorial Claridad. Buenos Aires.

Peixoto, Anamaria Casasanta
1983 *Educação no Brasil-Anos Vinte*. Loyola. São Paulo.

Pelaez, Churruca A. *et al*.
1981 *História da teologia na América Latina*. Edições Paulinas. São Paulo.

Pérez Rayón, Nora
2005 El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica. *Sociológica*, 19(55), mayo-agosto: 113-152.

Perreira de Magalhães, Justino
2004 *Tecendo nexos: história das instituições educativas*. Editora Universitária São Francisco. Bragança Paulista.

Perry, Laurens B.
1996 *Juárez y Díaz. Continuidad y ruptura en la política mexicana.* Era/ Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Pertici, Roberto
2009 *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*. Il Mulino. Bolognia.

Petitat, André
1994 *Produção da escola – produção da sociedade: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente*. Artes Médicas. Porto Alegre.

Pintassilgo, Joaquim *et al*. (org.)
2006 *História da escola em Portugal e no Brasil*. Colibri e ciefcul. Lisboa.

Pinto, António Costa y Francisco Carlos Palomanes Martinho (orgs.)

2007 O corporativismo em Português: Estado, política e sociedade no salazarismo e vanguardismo. Civilização Brasileira. Río de Janeiro. Pi-Suñer Llorens, Antonia
2001 Sebastián Lerdo de Tejada y su política frente a la Iglesia católica, en *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, Patricia Galeana (comp.). Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación. México: 127-137.
En prensa La primera elección presidencial al triunfo de la República, en *Candidatos, campañas y elecciones presidenciales en México. De la República restaurada al México de la alternancia. 1867-2010,* Georgette José Valenzuela. Instituto de Investigaciones Sociales-unam. México.

Plancarte y Navarrete, Francisco
1914 *Antonio Plancarte y Labastida: abad de Santa María de Guadalupe.* Imprenta Franco-Mexicana. México.
1987 *Planes en la nación mexicana. Libro seis: 1857-1910.* Senado de la República/El Colegio de México. México.

Poulat, Émile
1977 *Église contre Bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel.* Casterman. París.

Pucci, Bruno
1984 *A nova práxis educacional da Igreja (1968-1979).* Paulinas. São Paulo.

Puelles Benítez, Manuel de
1997 Incidencia de los factores políticos en la génesis y configuración del sistema educativo español (1809-1836), en *Los caminos hacia la modernidad educativa en España y Portugal (1800-1975)*, Agustín Escolano y Rogério Fernandes (eds.). Fundação Rei Afonso Henriques. Zamora, España.

Puente Lutteroth, María Alicia
1995 No es justo obedecer a los hombres antes que a Dios. Un acercamiento a algunas realidades socioeclesiales y político-religiosas de México en el tiempo del Concilio Vaticano I, en *Estado, Iglesia y sociedad en México en el siglo xix*, Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.). Miguel Ángel Porrúa. México: 293-323.
2002 *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*. Editorial Progreso. México: 110.

Ramos, Luis (coord.)
1997 *Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo xix.* Universidad Nacional Autónoma de México/Secretaría de Relaciones Exteriores. México.

Remond, René
1999 *Religion and Society in Modern Europe.* Blackwell Publishers. Oxford.

Rivera Castro, Faviola
2010 Laicidad y estado laico, en *Secularización del Estado y la sociedad*, Patricia Galeana (coord.). Senado de la República-Comisión Especial Encargada de los Festejos del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana/Siglo Veintiuno Editores. México: 19-42.

Rivarola, Rodolfo
1914 Filosofía de la elección reciente. *Revista Argentina de Ciencias Políticas*: 92.

Rodrigues, José Carlos
1986 *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século xix*. edusp. Belo Horizonte, Itatiaia y São Paulo.

Rodríguez Zetina, Arturo
1952 *Zamora. Ensayo histórico y repertorio documental*. Editorial Jus. México.

Roeder, Ralph
1972 *Juárez y su México*. Fondo de Cultura Económica. México.

Román, Richard
1976 *Ideología y clase en la Revolución mexicana. La Convención y el Congreso Constituyente*. sep. México.

Romano, Roberto
1979 *Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico).* Kairós Livraria. São Paulo.

Romero, Luis Alberto
1999 Una nación católica: 1880-1946, en *La Argentina del siglo xx*, Carlos Altamirano (ed.). Ariel. Buenos Aires.

Romero de Solís, José Miguel
2006 *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992).* imdosoc/El Colegio de Michoacán/Archivo Histórico del Municipio de Colima/Universidad de Colima. México.

Rosa, Gabriele de
1972 *Il movimento cattolico in Itália: dalla Restaurazione all´età Giolittiana*. Laterza. Bari.

Sábato, Hilda
1998 *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*. Sudamericana. Buenos Aires.

Saldías, Adolfo
1907 *Vida y escritos del P. Castañeda*. Arnaldo Moens y Hermans. Buenos Aires.

Sale, Giovanni
2010 *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*. Milano. Jaca Book.
2011 *La Chiesa di Mussolini. I rapporti tra Fascismo e religione*. Rizzoli. Milano.

Santo Rosário, Maria Regina do
1945 *O cardeal Leme (1882-1942)*. José Olympio. Río de Janeiro.

Savarino, Franco
1997 *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán, 1894-1925*. inehrm. México.
2002 Italia y el conflicto religioso en México (1926-1929). *Historia y Grafía* (18): 123-147.
2009 Masonería y fascismo en Italia: una relación ambigua (1922-1943). *Diálogos*, 13 (1): 167-184.
2012 Ecos de un drama distante. Las reacciones italianas al anticlericalismo revolucionario mexicano (1914-1924), en *Iglesia y revolución. V Jornada Académica: Iglesia y Revolución*, Manuel Ceballos Ramírez (comp.). cem-imdosoc. Mexico: 48-60.

Savarino, Franco y Andrea Mutolo (coords.)
2006 *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo xx*. El Colegio de Chihuahua/ahcalc. México.
2007 *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano. Estado e Iglesia en Italia (1913-1943)*. imdosoc/icte. México.
2008 *El anticlericalismo en México.* Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados/itesm. México.

Saviani, Dermeval, José Claudinei Lombardi y Luis Sanfelices (orgs.)
1998 *História e história da educação: o debate teórico-metodológico atual*. Autores Associados. Campinas, SP.

Schooyans, Michel
1968 *O desafio da secularização*. Herder. São Paulo.

Schwartzman, S. y H. M. R. Bomeny
2000 *Tempos de Capanema*. Paz e Terra/Fundação Getúlio Vargas. São Paulo.

Secco Suardo, Dino
1962 *Cattolici intransigenti: studio di una psicologia e di una mentalità*. Moncelliana. Brescia.

Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional de Antropología e Historia
1985 *Así fue la Revolución mexicana. El triunfo de la revolución*. inah-Consejo Nacional de Fomento Educativo/sep-Dirección General de Publicaciones y Medios. México.

Segura, Juan José A.
1945 *El Padre Castañeda. Su programa cultural en Paraná.* Nueva Impresora. Entre Ríos.
1996 José A. Vizcardo y Guzmán y su Carta a los españoles Americanos, en *Cuarto Congreso Internacional de Historia de América-Academia Nacional de la Historia*, t. I. Buenos Aires. 5 al 12 de octubre: 360-388.

Servín, Elisa
2009 Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha, en *Conservadurismo y derechas en la historia de México,* Erika Pani (coord.). fce/Conaculta. México. 2009.

Silva, S. V.
2003 *República, liberalismo, ciudadanía*. unimep. Piracicaba, SP.

Sinkin, Richard N.
1979 *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation Building*. Institute of Latin American Studies-University of Texas. Austin, Texas.

Smith, Anthony
1997 [1991] *La identidad nacional*. Trama Editorial. Madrid.

Solis, Yves
1992 Un triángulo peligroso: la Santa Sede, los Estados-Unidos y México en la resolución del conflicto religioso mexicano durante los años treinta, en *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, Jean Meyer (comp.). Tusquets. México.
2008 El origen de la ultraderecha en México: la "U". *El Cotidiano*, 23(149), mayo-junio: 25-38.

Sotelo Inclán, Jesús
1981 La educación socialista, en *Historia de la educación pública en México,* Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (coords.). sep/fce. México.

Souza Lima, Luiz Gonzaga de
1979 *Evolução política dos datólicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação.* Vozes. Petrópolis.

Speckman Guerra, Elisa
1996 *Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX*, tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Spielvogel, Jackson J.
1999 *Civilizaciones de Occidente, vol. B, Desde 1500*. 3ª. ed. International Thompson Editores. México.

Sternhell, Zeev, Mario Sznajder y Maia Asheri
1994 [1989] *El nacimiento de la ideología fascista*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

Susmel, Edoardo y Duilio Susmel (eds.)
1958 *Opera omnia di Benito Mussolini*, t. XXVI. La Fenice. Firenze.

Tamayo, Jorge L. (comp.)
1972 *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*. Editorial Libros de México. México.

Tapia Méndez, Aureliano
1973 *José Antonio Plancarte y Labastida: profeta y mártir.* Editorial Jus. México.

Tapia Santamaría, Jesús
1986 *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano.* El Colegio de Michoacán. Zamora.

Taylor, William
1999 *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vols. 1 y 2, Óscar Mazín y Paul Kersey (trads.). El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México. México.
2000 La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto, en *Historia de América Latina,* vol. I, *La época colonial.* Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-Universidad Nacional Autónoma de México. México: 177-226.

Tena Ramírez, Felipe
1999 *Leyes fundamentales de México, 1808-1999*. Porrúa. México.

Tonda, Américo
1961 *Castro Barros. Sus ideas.* Academia de la Plata. Buenos Aires.

Torgal, Luis Reis
2003 Estado Novo Português-Estado Totalitário?, en *Portugal-Brasil no século xx: sociedade, cultura e ideologia,* Christiane Marques Szesz, (org). Edusc. Bauru.
2009 *Estados novos, Estado novo*. Imprensa da Universidade de Coimbra. Coimbra.

Torres, João Camilo de Oliveira
1968 *Histórias das Idéias Religiosas no Brasil*. Grijalbo. São Paulo.
1980 *História de Minas Gerais*, 3 vols. Lemi/inl. Belo Horizonte y Brasilia, inl.

Torres Septién, Valentina
1997 *La educación privada en México (1903-1976).* El Colegio de México. México.

Tusell, Javier
2007 *Historia de España en el siglo xx. Del 98 a la proclamación de la República*. Taurus. Madrid.

Vargas Ugarte, Rubén
1954 *Jesuitas peruanos desterrados a Italia*. Lima, Perú.
1960 Don Juan Pablo Viscardo y Guzmán: precursor ideológico de la emancipación, en *Tercer Congreso Internacional de Historia de América-Academia Nacional de la Historia*, t. II. Buenos Aires. Del 11 al 17 de octubre.

Vassallo, Piero
2012 *Il fascismo e la tradizione italiana.* Solfanelli. Chieti.

Vázquez, Josefina Zoraida
1979 *Nacionalismo y educación en México*. El Colegio de México. México.
1998 Federalismo, reconocimiento e Iglesia, en *Historia de la Iglesia en el siglo xix*, Manuel Ramos Medina (comp.). El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Instituto Mora/uam-Iztapalapa/condumex. México: 93-112.

Vázquez de Knauth, Josefina

1979 *Nacionalismo y educación en México*. El Colegio de México. México.

1992 La República Restaurada y la Educación. Un intento de victoria definitiva, en *La educación en la Historia de México*. El Colegio de México (Lecturas de Historia Mexicana 7). México.

Velasco del Toro, José

1988 *Cien años de educación en Veracruz: 1810-1910*. Editorial Universidad Veracruzana. Jalapa, Veracruz.

Verduzco, Gustavo

1989 Zamora en el Porfiriato: una expresión liberal de los conservadores, en *El dominio de las minorías, República Restaurada y Porfiriato,* Staples, Anne *et al*. El Colegio de México. México: 55-70.

Vidal, Gardenia

1994 *Radicalismo de Córdoba 1912-1930. Los grupos internos: alianzas, conflictos, ideas, actores*. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

2000 El avance del poder clerical y el conservadorismo político en Córdoba durante la década de 1920. Ponencia presentada ante lasa. 16-18 de marzo.

2006 Ciudadanía y asociacionismo. Los Círculos de Obreros en la ciudad de Córdoba, 1897-1912. *Revista Escuela de Historia Universidad Nacional de Salta*, 1(5).

Vigil, José María

1987 La Reforma, en *México a través de los siglos*, t. XIV, Vicente Riva Palacio (coord.). Editorial Cumbre. México.

Villaseñor, Guillermo

1978 *Estado e Iglesia: el caso de la educación.* Edicol. México.

Villegas Revueltas, Silvestre

2002 Los obispos y la reforma liberal. *Metapolítica*, 6 (22), marzo-abril: 90-103.

Vivarelli, Roberto

1991 *Storia delle origini del fascismo*, vol. II. Il Mulino. Bologna.

Walter, Richard J.

1978 Elections in the City of Buenos Aires during the First Yrigoyen Administration: Social Class and Political Preferences. *Hispanic American Historical Review*, noviembre.

Wrigth, Jonathan
2005 *Jesuitas: missões, mitos e histórias*. Quetzal Editores. Lisboa.

Xavier, Maria Elizabete S. P.
1990 *Capitalismo e escola no Brasil: A constituição do liberalismo em ideologia educacional e as reformas do ensino (1931-1961).* Papirus. São Paulo.

Xavier, Maria Elizabete Sampaio Prado *et al*.
1994 *História da educação: a escola no Brasil.* FTD (Col. Aprender & Ensinar). São Paulo.

Zagheni, Guido
1999 *A Idade Contemporânea: Curso de História da Igreja IV*. Paulus. São Paulo.

Zanca, José
2013 *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires.

OBRAS PASTORALES

Arciga, José Ignacio
1869 *Carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga, Dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos con motivo de la publicación del edicto del jubileo extraordinario concedido por M.S. Padre el Señor Pio IX, el 11 de Abril de 1869*. Imprenta de I. Arango. Morelia, Michoacán.
1871 *Segunda carta pastoral que el Illmo. Señor Don José Ignacio Arciga Dignísimo Arzobispo de Michoacán, dirige a todos sus diocesanos, con motivo de las encíclicas expedidas por S. Santidad el Sr. Pío IX, en 15 de mayo y 4 de junio del presente año*. Tip. de I. Arango. Morelia, Michoacán.

Diez de Sollano, José María de Jesús
1870 *Décima carta pastoral que el primer Obispo de León Dr. y Maestro D. José María de Jesús Díez de Sollano y Dávalos, dirige a su venerable cabildo, señores curas, eclesiásticos y fieles diocesanos, para la publicación de las dos constituciones emanadas del Santo Concilio Ecuménico Vaticano,*

así como para ordenar los preces que deben hacerse por el señor Pío IX. Imprenta de J. M. Monzón. León, Guanajuato.

González Calisto, Pedro Rafael

1895 Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Arzobispo de Quito contra el "Radicalismo". *Boletín eclesiástico*, t. II, 14 de junio de 1895. Imprenta del Clero. Quito.

González Suárez, Federico

1900 *Cuestiones palpitantes I. De la actitud del clero respecto de los partidos políticos. Tercera instrucción que el Ilmo. y Rmo. Señor Dr. Don Federico González Suárez, obispo de Ibarra, dirige a los sacerdotes de su diócesis*. Imprenta Municipal. Quito.

1900 *Cuestiones palpitantes II. Carta del Ilmo. y Rmo. Señor Dr. Don Federico González Suárez, obispo de Ibarra, a su Vicario General explicada por el mismo autor*. Tipográfica de la Escuela de Artes y Oficios. Quito.

González Suárez, Federico *et al*.

1927 Cuarto manifiesto que los obispos del Ecuador dirigen a la nación ecuatoriana sobre la ley llamada de matrimonio civil, en *Obras pastorales*, t. I, 23 de noviembre de 1902. Imprenta del Clero. Quito.

Labastida y Dávalos, Pelagio Antonio de

1871 *Carta pastoral del Illo. Sr. Dr. d. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en que publica la encíclica dirigida por nuestro santísimo padre Papa Pio IX el día 4 del último junio a todos los patriarcas, primados, arzobispos, obispos y demás ordinarios que están en gracias y comunión con la silla apostólica con motivo del vigésimo quinto aniversario*. Diócesis de México. Imprenta a cargo de M. Rosello. México.

Leão XIII

1980 *Rerum Novarum.* Paulinas. São Paulo.

Masiá, José María

1898 Carta pastoral del Ilmo. Sr. Obispo de Loja sobre el Santo Rosario. *Boletín Eclesiástico*, t. V. Imprenta del Clero. Quito.

Sermones pronunciados entre 1770 y 1820, en Archivo del Instituto de Investigaciones Históricas "Prof. Manuel García Soriano", Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán.

Schumacher, Pedro

1895 Carta Pastoral del Ilmo. Sr. Obispo de Portoviejo contra el "Radicalismo". *Boletín Eclesiástico*, t. II, 15 de junio. Imprenta del clero. Quito.

ARCHIVOS

AFRSP (Archivo de la Academia Nacional de Historia, Fondo Roque Sáenz Peña)
AGHMIG (Archivo General de las Hijas de María Inmacualda de Guadalupe)
AHAM (Archivo Histórico del Arzobispado de México)
AMAP (Archivo Municipal del Ayuntamiento de Puebla)
AMZ (Archivo Municipal de Zamora)
ASV (Archivo Secreto Vaticano)

HEMEROGRAFÍA

Boletín eclesiástico, 1895-1908. Imprenta del Clero. Quito.
Christus, Año 1937 y 1938. México.
El Industrial. 1899. Quito.
El Mensajero Católico, junio de 1875. México.
El Pueblo.
Excélsior, abril de 1938. México.
Hoy, abril de 1938. México.
La idea liberal, noviembre de 1864. Puebla.
La Revista Eclesiástica, octubre de 1869. Puebla.
La Sociedad Católica, enero de 1869. México.
La Unión Católica del Azuay, 1898. Cuenca.
La Voz del Norte, 1898. Tulcán.
La Voz de la Iglesia.
Le XXéme Siécle, julio de 1936. Bruxelle.

CATOLICISMO y formación del Estado nacional en la Península Ibérica, América Latina e Italia, siglos XIX-XX.
Se terminó de imprimir en el mes de Junio de 2017, en los talleres de Mil Libros Editorial, Ticomán 53, Col. Tepeyac Insurgentes, Ciudad de México, C.P. 07020. Se utilizaron fuentes tipográficas Adobe Garamond Pro de 8.5, 9.5, 10.5 y 16 puntos y Century Gotic de 8 puntos sobre papel Bond Ahuesado de 90 gramos. La edición estuvo al cuidado del Departamento de Publicaciones de la ENAH, Dra. Sandra Zamudio Domínguez, Luis de la Peña Martínez, Euriel Hernández Peña, Constanza Hernández Careaga y Adriana Nayelhy Jiménez León.
El diseño de portada estuvo a cargo de Gerson Rojas.
Por Mil Libros Editorial Académica,
Guadalupe Graciela Chávez Olvera.
Tiraje 300 ejemplares